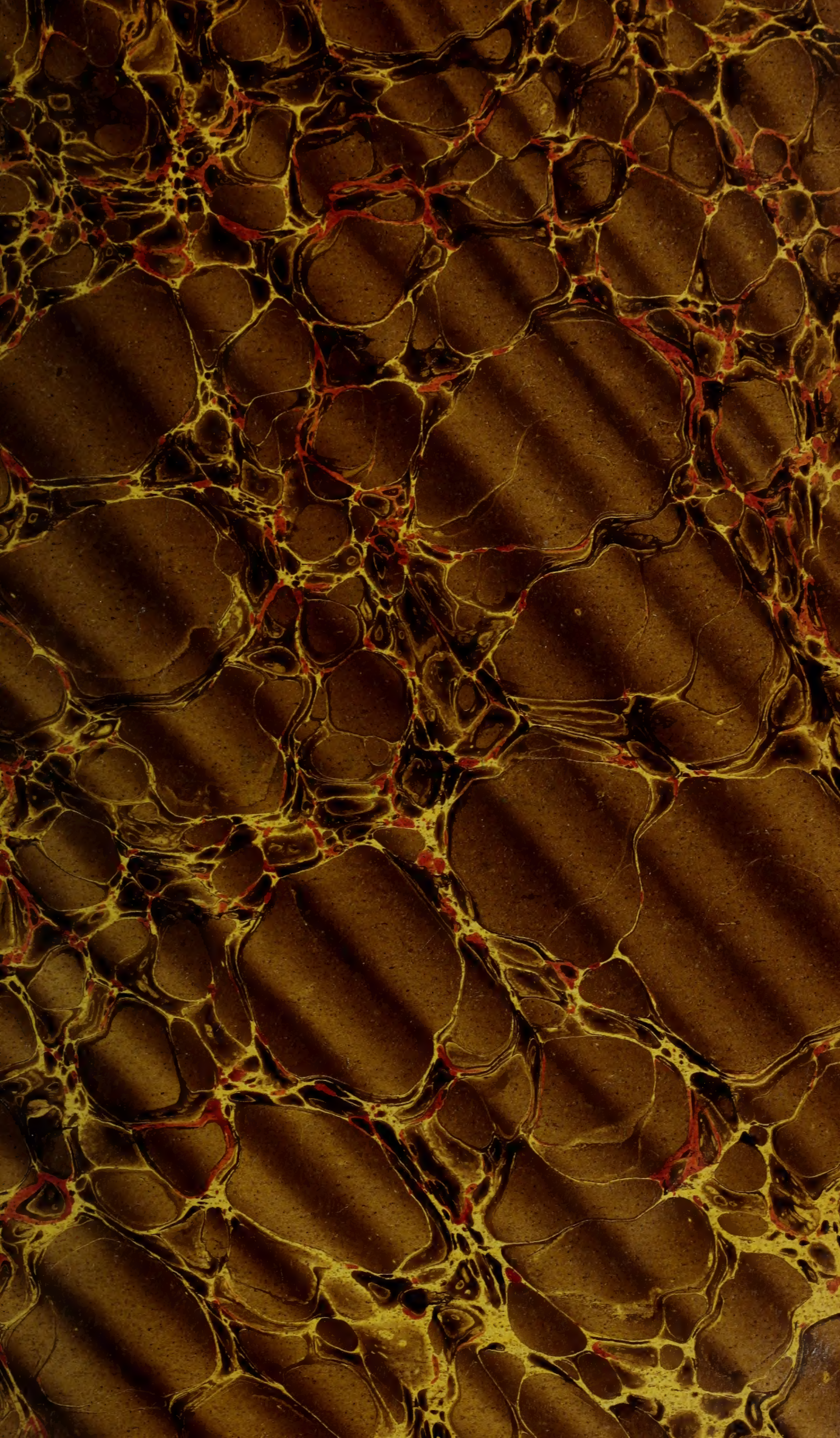




Rev. E. [illegible]
Catskill N.Y.
Sept. 24/81

J. H. Barrett.
Green Island
N.Y.

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

TOMUS SECUNDUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS NUPER CŒLESTINORUM NUNC SANCTI PAULI — E. PÉNEI

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

NOTIS ORNATA

TOMUS SECUNDUS

PARS PRIMA : LXXV-CXIX

PRIMA SECUNDÆ : I-XXXIX

DE ANIMA — DE PRIMO HOMINE — DE GUBERNATIONE RERUM IN GENERE

DE ACTIBUS HUMANIS — DE PASSIONIBUS

EDITIO DUODECIMA



PARISIIS

APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS

18, VIA DICTA CASSETTE, 18

1880

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

QUÆSTIO LXXV.

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR, ET PRIMO DE IIS QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primò de natura ipsius hominis. Secundò, de ejus productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundùm habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundùm Dionysium (cap. 2 Angelicæ hier.) tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio : primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundò, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus; tertiò, ea quæ pertinent ad operationem ejus. — Circa primum duplex occurrit consideratio : quarum prima est de ipsa anima secundùm se; secunda de unione ejus ad corpus. — Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm anima sit corpus. — 2° Utrùm anima humana sit aliquid subsistens. — 3° Utrùm animæ brutorum sint subsistentes.—4° Utrùm anima sit homo; vel magis, homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.—5° Utrùm sit composita ex materia et forma.—6° Utrùm anima humana sit incorruptibilis. — 7° Utrùm anima sit ejusdem speciei cum angelo.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA SIT CORPUS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 65 et 80, et De anima, art. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quòd nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est *movens non motum*, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 45). Quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est *movens motum*. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum (2).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errorem Tertulliani, sadducæorum et materialistarum, quam damnavit Innocentius III in concilio generali Lateranensi his verbis : *Credimus quòd Deus de nihilo condidit creaturam humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

(2) Id est assimilationem cognoscentis cum re cognita, ut responsio explicabit.

Contactus autem non est nisi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima sit corpus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. VI, cap. 6, circa med.) quòd anima simplex dicitur respectu corporis, « quia mole non diffunditur per spatium loci. »

CONCLUSIO. — **Anima cùm sit primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum.**

Respondeo dicendum quòd ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere quòd anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim *viventia* dicimus, res verò inanimatas, *vitâ carentes*. Vita autem maximè manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motûs. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundùm hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licèt multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur quo etiam communiùs et certiùs patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cùm sit quoddam principium visionis (et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis). Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esset quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quòd esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quòd est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quòd est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm omne quod movetur, ab alio moveatur (quod non potest in infinitum procedere), necesse est dicere quòd non omne movens movetur. Cùm enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur (Phys. lib. VIII, loc. cit. in arg.), est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens; et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quòd omne movens movetur, et quòd anima per se movetur, et est corpus.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est necessarium quòd similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod priùs est cognoscens in potentia, et postea in actu; oportet quòd similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantùm. Sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantùm. Unde non oportet quòd in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quòd sit in

(1) An hæc doctrina, animam humanam esse incorpoream, sit dogma ad fidem pertinens, non omnino liquet, ait Sylvius. Non enim extat aperta definitio, sed tamen unanimus Patrum et scholasticorum consensus maximi momenti esse debet apud omnes, et contrarium non absque magna temeritate asseri posset.

potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quòd cognosceret omnia corpora; et quòd esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad *tertium* dicendum, quòd est duplex contactus; *quantitatis,* et *virtutis.* Primo modo corpus non tangitur nisi à corpore. Secundo modo corpus potest tangi à re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS (1).

De his etiam De potent. quæst. III, art. 8 ad 7, et art. 9 corp. et art. 2 corp. et De anima, art. 1, et Rom. V, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid.* Anima autem non est *hoc aliquid,* sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 64) : « dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel ædificare. » Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore. Nec etiam intelligere : quia non contingit intelligere sine phantasmate. Phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 7, parum à med.) : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quòd adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam; » scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solùm est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens (2).

CONCLUSIO. — Anima humana, cùm sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quòd homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quòd lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quòd principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quòd intelligat per organum corporeum, quia natura (3) determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim libertinorum, sadducæorum et omnium aliorum qui animæ immortalitatem negârunt; quod sic à Leone decimo in concilio Lateranensi (sess. VIII) damnatum est : *Nos sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et hoc in dubium vertentes.*

(2) Scilicet neque inhæret subjecto ut accidens, neque corpori ut forma materialis, sed habet esse quòd sit à materia ipsa independens.

(3) Nicolaï *etiam natura.*

sit non solùm in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.—Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur, *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quòd calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *hoc aliquid* (1) potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam (2) imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cùm anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens; sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd verba illa Aristoteles dicit non secundùm propriam sententiam, sed secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.—Vel dicendum quòd per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed propriè et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars. Secundùm quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quòd homo videt per oculum, et palpat per manum; aliter quàm calidum calefacit per calorem; quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quòd anima intelligit, sicut oculus videt. Sed magis propriè dicitur quòd homo intelligat per animam.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus requiritur ad actionem intellectûs, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum (4). Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS III. — UTRUM ANIMÆ BRUTORUM ANIMALIUM SINT SUBSISTENTES (5).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 80 et 82, et lib. IV, cap. 39.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (art. præc.). Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

(1) Hoc aliquid dicitur individuum, sed duplex distinguitur individuum : unum completum, aliud incompletum.

(2) Al., deest, *etiam*.

(3) Hinc quæst. De anima inter disputatas art. 1 post multa sic concludit D. Thomas : Relinquitur igitur quòd anima est *hoc aliquid* ut per se potens subsistere, non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut est forma corporis.

(4) Veluti sensibile aliquid in quo intellectus objectum intuetur (De anim. lib. III ut sup.).

(5) Cartesius brutis animam sensitivam denegavit et eas nihil aliud esse quàm machinas apertè docuit. E contra gnostici, manichæi et quidam philosophi bestias omnes rationis esse capaces et bruta esse ejusdem speciei cum homine declarârunt. Inter has opiniones oppositas medium tenet D. Thomas docendo animas belluinas, quamvis sentiant, non esse subsistentes, scilicet non habere existentiam propriam, quia ab organis corporeis non dependent. Has controversias luculenter exponit Bossuetius in libro : *De la connaissance de Dieu et de soi-même*.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione quâ et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed *contra* est quod dicitur (De eccles. dogmat. (1), cap. 16 et 17) : « Solum hominem credimus habere animam substantivam ; animalium verò animæ non sunt substantivæ. »

CONCLUSIO. — Cùm animæ brutorum per seipsas minimè operentur, subsistentes non sunt. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum ; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (quæst. L, art. 1). Plato autem distinxit inter intellectum et sensum ; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quòd sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundùm seipsam ; et ex hoc sequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles (De anima, lib. I, text. 66, et lib. III, text. 6 et 7) posuit quòd solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire verò et consequentes operationes animæ sensitivæ manifestè accidunt cum aliqua corporis immutatione ; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris ; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quòd anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam ; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quòd, cùm animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet esse et operationem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundùm differentiam formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum ; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora (3). Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva ; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore ; sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus

(1) Gennadius Massiliensis est auctor illius operis quod Augustino falsò attributum est.

(2) Unde vulgatum illud philosophicum axioma : *Operatio sequitur esse*, non tantùm eo sensu quòd sit operatio posterior quàm ipsum esse, sed quia quodammodo assimilatur ei vel imitatur illud, eo sensu in quo sequi, prout interdum accipitur, imitari est.

(3) Ut ex lib. III De animâ, text. 7, colligi potest.

non est movere, sed moveri. Unde patet quòd movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANIMA SIT HOMO (1).

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. III, art. 2, et dist. 22, quæst. I, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. II, cap. 56, et De potentia, quæst. XV, art. 10 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit homo. Dicitu enim (II. Cor. IV, 16) : *Licèt is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed nonnisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed *contra* est quod Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 3) commendat Varronem, quòd hominem « nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. »

CONCLUSIO. — Cùm illud tantùm sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima verò sola sine corpore non operetur sensitivas; manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore.

Respondeo dicendum quòd animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quòd homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, putà Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam ver esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantùm, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata (2), quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quòd sit ex hac anima, et his carnibus, et his ossibus; ita de ratione hominis est quòd sit ex anima, et carnibus, et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio verò modo potest intelligi sic quòd etiam hæc anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem (art. præc.), quòd sentire non est operatio animæ tantùm. Cùm igitur sentire sit quædam operatio hominis, licèt non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato verò, ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 8, à med.), « illud potissimè videtur esse unumquodque, quod est prin-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas bene esse dictum de homine (Gen. II) : *Formavit hominem de limo terræ et inspiravit in eum spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.*

(2) Id est materia determinata quæ quodam modo designato existit.

(3) D. de Bonald hominem definivit gallicè : *une intelligence servie par des organes.* E definitio à Platonis definitione non multùm discrepat, et præterea animadvertendum est definitionem ferè eamdem ab Augustino fuisse usurpatam. Sed D. Thomas hic Platonem impugnat, quia animam intellectivam tantùm agnoscebat et omnes perceptiones à sensibus certas non ut certas, sed ut duntaxat probabiles admittebat.

cipale in ipso; » sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundùm rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando verò pars sensitiva cum corpore secundùm æstimationem quorumdam, qui solùm circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad *secundum* dicendum, quòd non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cùm sit pars speciei humanæ.

ARTICULUS V. — UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. V, art. 2, et II, dist. 17, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 49, quodl. III, quæst. VIII, quodl. VIII, art. 1, et Sp. art. 1, et De anima, art. 6, et Opusc. XXX.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii (De div. nom. cap. 5, lect. 2). Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cùm ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quòd homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quòd anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari; subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur (Metaph. lib. VIII, text. 17). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantùm, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed *contra* est quod Augustinus probat (Super Gen. ad litt. lib. VII, cap. 6, 7 et 8), quòd «anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali. »

CONCLUSIO. — Cùm de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis : prout verò in speciali, inquantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium; dici debet animam non esse compositam ex materia, et forma.

Respondeo dicendum quòd anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primò quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quòd sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundùm se totam, aut secundùm aliquam partem sui. Si secundùm se totam, impossibile est quòd pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantùm; quia forma, inquantum forma, est

(1) Clementinus V (Clement. de summa Trin. et fide orth.) sic damnavit eos qui supponunt animam esse compositam : *Doctrinam omnem, seu positionem temerè asserentem, aut vertentem in dubium quòd substantia animæ rationalis, seu intellectivæ, verè et perfectè non sit forma humani corporis, velut erroneam, ac veritati catholicæ fidei inimicam, hoc sacro approbante concilio, reprobamus.*

actus (1); id autem quod est in potentia tantùm, non potest esse pars actûs; cùm potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundùm aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundò specialiter ex ratione humanæ animæ, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quòd omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, putà lapidem, inquantum est lapis absolutè. Est igitur forma lapidis absolutè secundùm propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quòd anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolutè, caret compositione formæ et materiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius (loc. cit. in arg.). Unde participatur à rebus non sicut pars, sed secundùm diffusionem (2) processionis ipsius. Potentia autem, cùm sit receptiva actûs, oportet quòd actui proportionetur. Actus verò recepti, qui procedunt à primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actûs. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva à potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum (3). Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quòd anima sit composita ex materia et forma.

Ad *secundum* dicendum, quòd subjici et transmutari convenit materiæ, secundùm quòd est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectûs et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundùm hoc enim intellectus subjicitur (4) scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundùm quòd est in potentia ad species intelligibiles.

Ad *tertium* dicendum, quòd forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quòd

(1) Forma est entelechia, ut ait Philosophus, id est actualitas perfecta, dum materia sit mera potentia, aut aliquid quibuscumque formis recipiendis idoneum, priusquam ea formam ad hoc vel ad illud determinaverit.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Cod. Tarrac. et editiones reliquæ : *Secundùm diffusionem et processionem ipsius.*

(3) In ordine actuum qui est ordo causæ efficientis, fit reductio ad unum numero à quo omnes alii actus sunt. In ordine verò potentiæ, qui est ordo causæ materialis, non ita fit reductio ad unam potentiam, et potentiæ diversorum sunt diversæ, quamvis una sit infimo ordine imperfectionis, ut materia respectu intelligentiæ non resolvitur in aliam.

(4) Materia subjicitur formis individualibus, anima verò subjicitur formis quæ sunt à materia et conditionibus individualibus absolutæ; materia transmutatur per actionem agentis naturalis de una in alteram; anima verò transmutatur de ignorantia in scientiam.

« in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque verò non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid. »

Ad *quartum* dicendum, quòd omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quòd participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 5, lect. 2). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis verò intellectualibus est compositio ex actu et potentia : non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde à quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est* (1); ipsum enim esse est quo aliquid est.

ARTICULUS VI. — UTRUM ANIMA HUMANA SIT INCORRUPTIBILIS (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXI, art. 6, et Sent. II, dist. 19, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 78 79 et 82, et quodl. X, quæst. III, art. 2, et De anima, art. 14.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur (Eccl. III, 19). Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio*. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur (Sap. II, 2): *Ex nihilo nati sumus;* quod verum est non solùm inquantum ad corpus, sed etiam quantùm ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquam non fuerimus*, etiam secundùm animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 160). Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 1), quòd animæ humanæ « habent ex bonitate divina quòd sint intellectuales, et quòd habeant substantialem vitam inconsumptibilem. »

CONCLUSIO.—Cùm anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur; uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quæ verò non subsistunt, ut accidentia et formæ

(1) Componitur ex actu et potentia, quia habet esse participatum et receptum in potentia.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò interimas errorem hæreticorum et philosophorum qui animæ immortalitatem negârunt. Quod sic in concilio Lateranensi sub Leone X (sess. VIII) profligatum est : *Sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnem asserentem animam intellectivam mortalem esse.*

materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra (art. 3 hujus quæst.) quòd animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana (1) Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solùm de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantùm. Manifestum est enim quòd id quod secundùm se convenit alicuī, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundùm hoc acquirit esse in actu, quòd acquirit formam; secundùm hoc autem accidit in ea corruptio, quòd separatur forma ab ea. Impossibile est autem quòd forma separetur à seipsa; unde impossibile est quòd forma subsistens desinat esse.— Dato etiam quòd anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas : recipit enim secundum modum sui esse. Ea verò quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quòd anima intellectiva sit corruptibilis (2). — Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quòd unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat (3). Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hìc et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolutè, et secundùm omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur (Sap. II). Quod ergo dicitur quòd homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantùm ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantùm ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima verò humana à Deo : et ad hoc significandum dicitur (Gen. I), quantùm ad alia animalia : *Producat terra animam viventem.* Quantùm verò ad hominem dicitur, quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Et ideo concluditur (Eccl. ult. 7) : *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Similiter processus vitæ est similis quantùm ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur (Eccl. III, 19) : *Similiter spirant omnia*, et (Sap. II, 2) : *Fumus et flatus est in naribus nostris*, etc. Sed non est similis processus quantùm ad animam : quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur (Eccl. III, 19) : *Nihil habet homo jumento amplius.* Et ideo similis est interitus quantùm ad corpus, sed non quantùm ad animam.

(1) In opinione D. Thomæ animæ humanæ immortalitas et animæ brutorum annihilatio naturaliter explicantur.

(2) Ex illo argumento animæ incorruptibilitas demonstratur tantùm ab intrinseco, ut aiunt. Sed ut completa sit demonstratio necessariò probandum est illam esse immortalem ab extrinseco, scilicet non ab illius auctore in nihilum esse redigendam.

(3) Juxta Scotum et alios philosophos animæ immortalitas ex tali ratione certificari non potest. Meliùs nobis videtur ad Dei justitiam recurrere, et quamvis illud argumentum invictè alterius vitæ existentiam demonstret, attamen, ut opinor, per rationes naturales illam vitam futuram fore indeficientem probari difficillimum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere ; ita cùm dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quòd esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quòd inest ei potentia ad non esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundùm quòd corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infra meliùs patebit (quæst. LXXXIX, art. 1).

ARTICULUS VII. — UTRUM ANIMA ET ANGELUS SINT UNIUS SPECIEI (1).

De his etiam Sent. II, dist. 9, quæst. I, art. 6, et dist. 17, quæst. III, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 92 et 93 fin. et lib. IV, cap. 32, et De anima, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quàm esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica; ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc quòd est corpori unita. Corpus autem, cùm sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed *contra,* quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales : quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. VII à princ. lect. 2), « mentes angelicæ simplices, et bonos intellectus habent, non ex visibilibus congregantes divinam cognitionem; » cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

CONCLUSIO. — Cùm angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.

Respondeo dicendum quòd Origenes (Periarch. lib. I, cap. 5 et 8) posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei; et hoc ideo quia posuit diversitatem gradûs in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 2). Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundùm numerum absque diversitate secundùm speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cùm non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quòd necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quòd aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata (2), non posset esse nisi una tantùm; hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quòd est hujus vel illius. Diversitas autem secundùm speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem, tanquam à quodam præsupposito fortiori, interimas hæresim gnosticorum et manichæorum dicentium animam rationalem et angelos ex Dei substantia extitisse ; si enim non sunt ejusdem speciei, utique nec ejusdem naturæ, qualis est substantia divina, erunt.

(2) Non est intelligendum ut de albedine quæ miraculosè poneretur à subjecto separata; hæc enim (ut ex sacramento eucharistiæ patet) multiplicatur per ordinem ad diversa subjecta. Sed de illa quæ ex se seu natura sua haberet, posse separatim existere.

ideo quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundùm perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus (1), ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 15 et 16). Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur à materia illius, necesse est quòd vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas (et tunc sequitur adhuc diversitas secundùm speciem, et inæqualitas naturalis); vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa nisi secundùm distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt angelus et anima (2). Unde non potest esse quòd angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur (quæst. seq. art. 3 ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maximè determinata, per modum quo actus est nobilior potentiâ. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus non est de essentia animæ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quòd sit corpori unibilis; unde nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quòd anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma. — 2° Utrùm intellectivum principium numero multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum. — 3° Utrùm in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. — 4° Utrùm sit in eo aliqua alia forma substantialis. — 5° Quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma. — 6° Utrùm tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. — 7° Utrùm mediante aliquo accidente. — 8° Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM UNIATUR CORPORI UT FORMA (4).

De his etiam Cont. gent. cap. 56, 68, 69, 70 et 71, et quodl. XII, art. 10, et Sp. art. 2, et De anima, art. 9, et Opusc. II, cap. 80.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non

(1) Sive paulò aliter : *prima contrarietas est privatio et habitus*, ut videre est, text. 16, ubi et subjungitur : *Non tamen omnis privatio (multipliciter enim privatio dicitur), sed ea tantùm quæ perfecta.*

(2) De angelo jam ostensum est (quæst. LIV, art. 1, et quæst. LI, art. 1); de anima verò in hac eadem quæst. art. 1 ex professo probatum est.

(3) Ea, inquit ipse S. Doctor (in II, dist. 3, quæst. II, art. 6 ad 3), quæ differunt specie, differunt secundùm finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei. Possunt tamen convenire in ultima fine; et hujusmodi finis est beatitudo.

(4) In concilio Viennensi Clemens V sic damnavit eos qui animam corporis esse formam non agnoscebant : *Quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpseri, quòd anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.*

uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 6 et 7) quòd « intellectus est separatus, et quòd nullius corporis est actus. » Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundùm naturam materiæ cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cùm omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quòd intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 2 et 3); quod est contra rationem intellectûs. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundùm modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantùm, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio (1): idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 2). Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quàm essentia, è qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectûs est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundùm se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse non est ipsius formæ secundùm se. Sed intellectivum principium habet secundùm se esse, et est subsistens, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 2). Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundùm se, semper inest ei. Sed formæ secundùm se inest uniri materiæ (2); non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cùm sit incorruptibile, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 6), remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed *contra*, secundum Philosophum (Met. lib. VIII, text. 6), « differentia sumitur à forma rei. » Sed differentia constitutiva hominis, est *rationale*, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

CONCLUSIO. — Cùm principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, quòd intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundùm quòd est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quòd primum

(1) Sicut lib. De somno et vigilia cap. 1 Aristoteles dicit.

(2) Sive hoc ipsum quod unitur convenit et secundùm se ac intrinsecè, ut adjuncta explicant.

quo corpus vivit, est anima (1). Et cùm vita manifestetur secundùm diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundùm locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis (De anima, lib. II, text. 24). Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quòd inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum (Phys. lib. v, text. 1). Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundùm se totum, sicut medicus sanat, aut secundùm partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quòd album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cùm igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quòd non attribuitur ei per accidens : attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundùm se totum, sicut Plato posuit, dicens (in 1 Alcib.), hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quòd intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 4), propter hoc quòd ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore (2). Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quòd intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator (3) (De anima, lib. III, comment. 36) dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quòd actio intellectûs sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectûs. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 18 et 30), sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quòd ex hoc quòd colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visûs non attribuitur parieti; non enim dicimus, quòd paries videat, sed magis quòd videatur. Ex hoc ergo quòd species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quòd Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quòd ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.—Quidam autem dicere voluerunt (4), quòd intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectûs toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primò quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectûs. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potiùs è converso quia intelligit, ideo ab intellectu

(1) Hinc Genes. I, 24 appellatur *anima vivens*, et hominis anima speciatim per spiraculum vitæ (Genes. II, 7) exprimitur, ut et *animæ* nomen passim pro vita in Scripturis.

(2) Plato negaverat sensationem et sensibile scientiæ objecta fieri posse, et res sensibiles tanquam probabiles duntaxat tenebat. D. Thomas huic opinioni rectè contradicit.

(3) Averroes.

(4) Hanc opinionem quidam platonici propugnârunt et nonnulli ex Averrois discipulis eam quoque amplexi sunt, ideoque positionem istam D. Thomas fortiter ex absurdis reprobat.

movetur Socrates (1). Secundò quia cùm Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus; sequitur quòd sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quòd est motus ab intellectu (2). Tertiò quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quòd attribuatur ei sicut instrumento (3) : quod est contra Philosophum (De anima, lib. III, text. 12), qui vult quòd intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quartò quia licèt actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi fortè per accidens; non enim dicimus, quòd manus videat, propter hoc quòd oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectûs non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectûs ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quòd Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter : sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. — Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit (De anima, lib. II, text. 25 et 26), quòd hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectûs apparet quòd intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles (Ethic. lib. X, cap. 7) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quòd homo secundùm illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quòd intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est, quòd quantò forma est nobilior, tantò magis dominatur materiæ corporali et minùs ei immergitur, et magis suâ operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quòd forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quantò magis proceditur in nobilitate formarum, tantò magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quàm forma elementaris, et anima sensibilis plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum suâ virtute excedit materiam corporalem, quòd habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus. — Est autem attendendum quòd si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cùm enim forma sit actus, materia verò sit ens in potentia tantùm, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundùm se totum. Si autem secundùm aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam,

(1) Hinc intelligere non foret prius quàm movere.

(2) Hinc intellectus esset transiens, sed non immanens in homine.

(3) Hinc intellectus tanquam instrumentum ad hominem pertineret.

et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (Phys. lib. II, text. 26), ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundùm virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit (De anima, lib. III, loco cit. in arg.), quòd intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* et *tertium*. Sufficit enim ad hoc quòd homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quòd intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quòd virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad *quartum* dicendum, quòd humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundùm suam essentiam sit corporis forma.

Ad *quintum* dicendum, quòd anima illud esse in quo subsistit (1), communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quòd illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad *sextum* dicendum, quòd secundùm se convenit animæ corpori uniri, sicut secundùm se convenit corpori levi esse sursùm (2). Et sicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cùm fuerit à corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM (3).

De his etiam infra quæst. LXXIX, art. 5, et 2, dist. 17, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 73 et 75, et Sp. art. 9 et 10, et De anima, art. 5, et Opusc. II, cap. 85 et 86, et Opusc. XVI, per tot.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundùm numerum in una specie. Anima autem humana est subs-

(1) Subsistentiâ tamen incompletâ ut pars personæ tantùm, sicut antea explicatum est (quæst. LXXV, art. 2).

(2) Id est non secundùm se actu, sed secundùm se aptitudine : cum hac tamen differentia quòd per violentiam corpus leve deorsùm detinetur; sed non propriè sic anima sine corpore.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas phantasticam hæresim Averrois ponentis intellectum esse unum numero in omnibus hominibus. In concilio Lateranensi Leo X contra quosdam qui cum cæteris erroribus unicam in omnibus hominibus animam eo tempore asserere audebant, *omnes id asserentes vel etiam vertentes in dubium se reprobare* denuntiat *et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem et multiplicandam* animam declarat : unde decernit omnes hujusmodi *erroneis assertionibus inhærentes tanquam hæreticos et puniendos et vitandos.*

tantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 5). Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si ergo secundùm multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quòd remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum (1): quod est hæreticum. Periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectûs, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quòd aliud sit intellectum à me, et aliud sit intellectum à te: et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantùm; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectûs, quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quòd sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cùm discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici, quòd scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esse forma activa sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quòd eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quòd sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. De quantit. animæ (cap. 32, ad fin.): « Si plures tantùm animas humanas dixerim, ipse me ridebo. » Sed maximè videtur anima esse una quantùm ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 38), quòd sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quòd una anima secundùm speciem sit diversorum animalium secundùm speciem. Ergo impossibile est quòd anima intellectiva una numero sit diversorum secundùm numerum.

CONCLUSIO. — Cùm impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quòd eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundùm multiplicationem corporum.

Respondeo dicendum quòd intellectum esse unum omnium hominum mnino est impossibile (2). Et hoc quidem patet, si secundùm Platonis ententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Pla-

(1) Vel quòd omnino interirent animæ simul um corporibus, quod non minùs periculosè vel hæreticè diceretur.

(2) Illud non rationi tantùm contrariatur, sed fidei et à Scripturæ sensu alienum est, quæ vel plures animas passim insinuat, vel singulas propriè attribuit singulis ac diversis diversas, ut videre est (Gen. XLVI, 25, Ex. XXX, 12, Lev. XVII, 12, Num. XXXI, 40, I. Reg. XVIII, 1, Jud. IV, 8, Ezech. XVIII, 4, Matth. XI, 29, Luc. XXI, 19, Act. XXVII, 37)

tonis est unus intellectus tantùm, quòd Socrates et Plato sint unus homo, et quòd non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quòd est extra essentiam utriusque; et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quàm hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundùm sententiam Aristotelis (De anima, lib. III, text. 52), intellectus ponatur pars, seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quòd eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. — Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectûs ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quòd si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si verò è converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si verò agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio; sicut cùm faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem quòd qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quòd essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, putà si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si verò intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quòd ipsum intelligere, quod est actio intellectûs, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequetur ulteriùs quòd sit et agens unum, et actio una, id est, quòd omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere : dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te; si ipsum phantasma, secundùm quòd est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectûs possibilis; quia idem agens secundùm diversas formas producit diversas actiones, sicut secundùm diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectûs possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatibus abstrahitur (1). In uno autem intellectu à phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione unâ intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit (De anima, lib. III, comment. 36). Relinquitur ergo quòd omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

(1) Suppl. *forma est intellectus;* non tamen forma constituens physicè intellectum in esse naturali, sed intelligibiliter in esse quodam accidentali per quod redditur actu intelligens quoad objectum illud cujus intelligibili specie informatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, licèt anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo secundùm divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quòd anima intellectualis secundùm suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eàdem ratione multitudo animarum est secundùm multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd individuatio intelligentis aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cùm intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundùm modum formæ quâ agens agit, ut calefactio secundùm modum caloris; ita cognitio est secundùm modum speciei, quâ cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quòd natura communis distinguitur et multiplicatur secundùm principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundùm quòd est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si verò species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantùm ad hoc, utrùm sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantùm, oporteret ipsum esse aliquem quemdam; et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad *quartum* dicendum, quòd sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundùm se, sed secundùm suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 38). Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectûs supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundùm diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundùm assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quòd idem à diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eumdem colorem secundùm diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantùm interest inter sensum et intellectum, secundùm sententiam Aristotelis (loco nunc cit.), quia res sentitur secundùm illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundùm quem

(1) Ex his responsionibus observandum est, juxta mentem D. Thomæ, multitudinem animarum esse secundùm multitudinem corporum, ipsasque individuari per habitudinem ad corpora, non sic quasi vel corpus, vel aliqua propriè dicta relatio animæ superveniens sit principium individuationis ipsius; sed quoniam substantialis proportio et commensuratio ad hoc corpus facit eam esse hanc et individuam.

intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundùm sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum à materia separatas.

Ad *quintum* dicendum, quòd scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur (quæst. CXVII, art. 1).

Ad *sextum* dicendum, quòd Augustinus intelligit, animas non esse plures tantùm, quin uniantur in una ratione speciei (1).

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM SINT IN HOMINE ALIÆ ANIMÆ PER ESSENTIAM DIFFERENTES (2).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 58, et De anima, art. 2, et quodl. I, quæst. IV, art. 1, et quodl. II, art. 5, et Opusc. III, cap. 90, 91 et 92.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet (quæst. LXXV, art. 6). Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quòd anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundùm genus, ut dicitur (Met. lib. X, text. 26). Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quòd habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, et aliorum animalium; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit (De gener. animalium, lib. II, cap. 3), quòd « embrio priùs est animal quàm homo. » Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo verò per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. VIII, text. 6), quòd « genus sumitur à materia, differentia verò à forma. » Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal verò dicitur ex hoc quòd habet corpus animatum animâ sensitivâ. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum animâ sensitivâ sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed *contra* est quod dicitur (De eccl. dogm. cap. 15) (3) : « Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, quâ animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus unam et eam-

(1) Cf. Cont. gent. lib. II, cap. 75, et opusculum *De unitate intellectûs contra averrhoistas*. Cæterùm hæc satis sunt, nam illud systema adeo est absurdum ut illius sectatores nesciant, inquit Cajetanus, quid dicant et indigni sint cum quibus disputetur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Jacobi syrorumque aliorum dicentium duas animas esse in homine uno, unam animalem quâ animatur corpus et immixta est sanguini et alteram spiritualem quæ rationi ministrat.

(3) Liber ille est Gennadii Massiliensis, quamvis falsò Augustino fuerit attributus. Cæterum ipse D. Thomas non Augustini esse, sed Gennadii notat quodlib. XII, art. 2, siv. quæst. VII, art. 2, ac in *Catena aurea*, super illud Matth. I : *Jacob autem genuit Joseph*, etc.

dem esse animam in homine, quæ et corpus suâ societate vivificat, et semetipsam suâ ratione disponit. »

CONCLUSIO. — Cùm anima non ut motor tantùm, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantùm est anima intellectiva; quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur.

Respondeo dicendum quòd Plato, ut refert Aristoteles (De anima, lib. I, text. 90), posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundùm organa distinctas (1), quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat (De anima, lib. III, text. 41 et seq.), quantùm ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quòd in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrùm sit separata ab aliis partibus animæ solùm ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quòd anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipuè secundùm diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primò quidem quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quòd sit ens, et quòd sit una; et ideo ea quæ denominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quòd sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quòd sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quòd sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quòd homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem (Metaph. lib. III, text. 20), quòd si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc (De anima, lib. I, text. 90), contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quòd uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quàm è converso. Secundò hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur à diversis formis prædicantur ad invicem : vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, putà cùm dicimus, quòd album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quòd corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à qua aliquid dicitur animal, et à qua aliquid dicitur homo; sequetur quòd vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent, vel quod si ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifestè falsum, quia animal per se de ho-

(1) Al. *distincta.*

mine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed è converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non verè esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. Tertiò apparet hoc esse impossibile per hoc quòd una operatio animæ, cùm fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quòd eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva (1). — Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundùm perfectius et minùs perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis : et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles (Metaph. lib. VIII, text. 10) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundùm additionem vel subtractionem unitatis; et (De anima, lib. II, text. 30 et 31) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quòd est sensitiva; sed ex hoc quòd est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantùm, corruptibilis est; quando verò cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licèt enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd formæ non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundùm corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundùm genus ab aliis animalibus differre.

Ad *tertium* dicendum, quòd priùs embrio habet animam quæ est sensitiva tantùm : quâ ablatâ (3), advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra pleniùs ostendetur (quæst. CXVIII, art. 2 ad 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd non oportet secundùm diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundùm diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp.

(1) Opinio contraria sic damnata fuit à concilio Constantinopolitano VIII, actione 10, an. II : *Apparet quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere impudenter dogmatizent. Talis igitur impietatis inventores et similia sentientes, cùm Vetus et Novum Testamentum omnesque Ecclesiæ Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis synodus anathematizat.*

(2) Certum nobis videtur unam tantùm esse animam in uno homine, sed utrùm hæc doctrina sit de fide non omnino liquet, eo quòd canon synodi octavæ videatur directè condemnare Photium et eos qui duas animas rationales in uno homine ponebant, non autem illos qui dicerent unam animam rationalem, et præter illam, aliquam vel aliquas alias non rationales. Nihilominùs addit Sylvius, non absque magna temeritate dici potest, esse in uno homine duas animas qualescumque illæ intelligantur.

(3) Opinio illa tum physiologiæ tum theologiæ ipsi adversatur, ut infra dicetur.

art.), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale ; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id verò in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN HOMINE SIT ALIA FORMA PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM (1).

De his etiam loc. sup. art. 3 cit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, text. 4 et 5), quòd « anima est actus corporis physici potentiâ vitam habentis. » Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur (Physic. lib. VIII, text. 30); pars autem movens est anima. Ergo oportet quòd alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur (Physic. lib. V, text. 8), cùm sit ens solùm in potentia; quinimo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quòd in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundùm habitudinem ad materiam primam : prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediatè materiæ primæ inhæreret; sequeretur quòd esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediatè inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundùm materiam tantùm, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quòd remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed *contra*, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantùm forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quòd in homine sit aliqua alia forma substantialis quàm anima intellectiva.

CONCLUSIO. — Cùm anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam.

Respondeo dicendum quòd si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solùm ut motor, ut platonici posuerunt, necesse esset dicere, quòd in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus (art. 1 huj. quæst.), impossibile est quòd aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem Platonis qui, ut aiunt, animam intellectivam posuit uniri tantùm corpori, ut motor mobili, et consequenter ultra animam ipsam in homine aliam substantialem formam. Cum Platone sensisse videntur idem Averroes, et Petrus Joannes qui fuit à Clement. V in concilio Viennensi damnatus.

forma substantialis in hoc à forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cùm advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cùm recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundùm quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, putà ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quòd nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 33). Si igitur ita esset quòd præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens in actu; sequeretur quòd anima non daret esse simpliciter, et per consequens quòd non esset forma substantialis, et quòd per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter (1), sed solùm secundùm quid; quæ sunt manifestè falsa. Unde dicendum est quòd nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quòd ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas (2), et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantùm, sed « actum corporis physici organici potentiâ vitam habentis, » et quòd talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quòd in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quòd seorsùm sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quòd anima est actus corporis, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actûs secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima non movet corpus per esse suum, secundùm quòd unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundùm vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad *tertium* dicendum, quòd in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solùm primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad *quartum* dicendum, quòd Avicenna posuit, formas substantiales ele-

(1) Ita cod. Alc. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lov. et Duac. theologos; nisi quod cod. cit. habet *abscessum*. In edit. Rom. omittitur : *Neque per ejus recessum corruptio simpliciter*.

(2) Per consequens, sicut ipsa dat homini quòd sit sensibilis, quòdque nutriri possit ac augeri, ita ipsa est quæ præter esse hominis, dat esse corpus, esse vivens, esse animal; et singulis ejus partibus esse ipsis proprium, ut esse carnis, esse ossis, et sic de reliquis.

mentorum integras remanere in mixto ; mixtionem autem fieri secundùm quòd contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile ; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore ; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quòd elementa sint in mixto distincta secundùm situm ; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundùm totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundùm minima juxta se posita. Averroes autem posuit (De cœlo, lib. III, comm. 67), quòd formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales : et ideo recipiunt magis et minus ; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile : nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit ; et omnis additio, et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur (Metaph. lib. VIII, text. 10). Unde impossibile est quòd forma substantialis quæcumque recipiat magis, et minùs. Nec minùs est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundùm Philosophum (De part. anim. lib. II, à princ.) (1), quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute : manent enim qualitates propriæ elementorum, licèt remissè, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, putà formam lapidis, vel animati cujuscumque.

ARTICULUS V. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CONVENIENTER TALI CORPORI UNIATUR.

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. v, art. 3, ad 2, et II, dist. 1, quæst. II, art. 5, et De mal. quæst. v, art. 5, corp. et Sp. art. 7, et De anima, art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maximè immaterialis : cujus signum est quòd habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quantò corpus est subtilius, tantò minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, putà igni, et non corpori mixto, et magis terrestri (2).

3. Præterea, cùm forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cùm igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, putà pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum ; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et cornua : videtur quòd anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus (De anima, lib. II, text. 4 et 5), quòd (3) « anima est actus corporis physici organici potentià vitam habentis. »

(1) Nicolaius legit : *in primo de generatione.*

(2) Suppl. ad pleniorem sensum : *Et multò magis non deberet uniri corpori terrestri.*

(3) Quòd sit *actus corporis physici potentiâ vitam habentis* (text. 4), quòd sit *actus cor-*

CONCLUSIO. — Cùm anima intellectiva habeat completissimè virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem; quale est corpus humanum.

Respondeo dicendum quòd cùm forma non sit propter materiam, sed potiùs materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non è converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est (quæst. LV, art. 2), secundùm naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: intantum quòd non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportet quòd eam colligat ex rebus divisibilibus (1) per viam sensûs, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, inter princ. et med. lect. 2). Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quòd anima intellectiva non solùm haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensûs non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quòd possit esse conveniens organum sensûs. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactûs requiritur quòd sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantò organum tactûs fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tantò perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissimè virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius (De div. nom. loc. nunc cit.). Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactûs; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactûs, sunt melioris intellectûs: cujus signum est quòd molles carne benè aptos mente videmus, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 94).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hanc objectionem aliquis fortè vellet evadere per hoc quòd diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis (2). — Et ideo aliter dicendum est, quòd in materia duplex conditio invenitur: una quæ eligitur ad hoc quòd sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secundum dura; sed quòd dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quòd sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quòd sit corruptibile. Si quis verò dicat, quòd Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est, quòd in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 1, paulò post princ.). Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad *secundum* dicendum, quòd animæ intellectivæ non debetur corpus

poris physici organici (text. 7), quòd *physicam et potentiâ vitam habens* debeat esse *tale quod sit etiam organicum* (text. 6). Unde jungendo simul hæc omnia resultat plena illa definitio quam hic indicat S. Thomas.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd. *visibilibus*.

(2) Juxta illud quod libro De divinis nominibus, cap. 4, Dionysius dicit naturalia omnia post peccatum in illis remansisse. Nihil autem magis est in illis naturale quàm quòd sunt immortales

propter ipsam intellectualem operationem secundùm se, sed propter sensivitam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundùm quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quòd est remotum à contrariis : in quo quodammodo assimilatur corpori cœlesti.

Ad *tertium* dicendum, quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum : et ideo non potest dici, propriè loquendo, quòd sint diversarum specierum, sed quòd sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundùm essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute : et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quòd major est diversitas partium in animalibus perfectis quàm in imperfectis, et in his quàm in plantis.

Ad *quartum* dicendum, quòd anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita : et ideo non potuerunt sibi determinari à natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA UNIATUR CORPORI MEDIANTIBUS DISPOSITIONIBUS ACCIDENTALIBUS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 71, et De verit. quæst. XIII, art. 4, Cor. et Mal. quæst. IV, art. 5, Cor. et Sp. art. 2, et De anima, art. 9, et art. 10 corp. et De anima, lib. II, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria, et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cùm anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundùm divisionem dimensivarum quantitatum (2). Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia Ergo videtur quòd anima unitur corpori mediante potentiâ, quæ est quoddam accidens.

Sed *contra* est quòd accidens est posterius substantiâ et tempore et ratione, ut dicitur (Metaph. lib. VII, text. 4). Non ergo forma accidentalis liqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

(1) Quæstio est utrùm in instanti quo anima recipitur in materia, medient inter ipsam et materiam accidentia aliqua, quibus priùs natura, etsi non tempore, materia informetur, quàm ipsâ formâ substantiali. Et est quæstio contra averroistas et universaliter contra omnes ponentes idem numero accidens in genito et corrupto salvari.

(2) Saltem internam et in ordine ad se quæ inseparabilis est absolutè à quantitate, licèt sine locali vel externa per miraculum esse possit, ut in sacramento altaris, quod ad sensum præsentem non pertinet.

CONCLUSIO. — Cùm anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.

Respondeo dicendum quòd si anima uniretur corpori solùm ut motor, nihil prohiberet, imò magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), impossibile est quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cùm materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quòd id quod est primum simpliciter in actibus, primò in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam priùs esse calidam, vel quantam, quàm esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4 hujus quæst.). Unde impossibile est quòd quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut ex prædictis patet (art. 3 et 4 hujus quæst.), forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum: et ideo una et eadem existens perficit materiam secundùm diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quòd unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundùm esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem: et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantùm ad omnem ejus effectum, sed quantùm ad posteriorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate, et dimensionibus (1), potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundùm ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundùm essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.), tamen secundùm considerationem rationis differt.

Ad *tertium* dicendum, quòd substantia spiritualis quæ unitur corpori solùm ut motor, unitur ei per potentiam, et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse: administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS VII. — UTRUM ANIMA UNIATUR CORPORI ANIMALIS MEDIANTE ALIQUO CORPORE (2).

De his etiam locis supra art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt.

(1) Non sic tamen ut materia secundùm se tales dimensiones vel corporeitatem habeat, sicut fingunt qui formam corporeitatis ei coævam esse putant; sed quia priùs intelligitur actuata per illam formam quæ corpus facit quàm per illam quæ vivens, vel animal, vel homo, etc.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò confutari possis omnes philosophos qui ponunt aliquod medium quasi animam corpori uniens; sive phantasmata, sicut dicit Averroes, sive potentias ipsius, sicut quidam dicunt, sive spiritum corporalem, sicut alii, sive mediatorem plasticum, ut Cudworth placet.

lib. III, cap. 5), quòd « anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat. » Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multùm distantia non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multùm distat à corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quòd uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 7), quòd « non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram (1). » Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

CONCLUSIO. — Cùm anima uniatur corpori non ut motor tantùm, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis vel cujuscumque animalis, mediante aliquo corpore.

Respondeo dicendum quòd si anima secundùm platonicos corpori uniretur solùm ut motor, conveniens esset dicere, quòd inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent : convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si verò anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. præc. et art. 1 hujus quæst.), impossibile est quòd uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundùm seipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit esse materiam esse in actu, ut dicitur (Metaph. lib. VIII, text. 15). Unde patet falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam platonici dixerunt, quòd anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ; ita quòd anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima verò sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cùm sit inalterabilis, sed virtualiter tantùm; tum etiam quia anima immediatè corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus : unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est quòd partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus (De causa motûs animal. seu De comm. animal. mot. cap. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd subtracto spiritu, deficit unio animæ ad

(1) Hâc comparatione utitur Aristoteles ut discrimen quod sit inter formam et materiam clariùs pateat.

corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motûs (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd anima distat à corpore plurimùm, si utriusque conditiones seorsùm considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quòd multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsùm ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediatè. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam à materia, quæ est ens in potentia tantùm.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ANIMA SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS.

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. V, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 72, et lib. IV, cap. 67 fin., De Spir. art. 4, et De anima, art. 10, Opusc. LXI, cap. 47.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus (De causa motûs animalium, cap. 7, parum à princ.) : « Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quòd simul nata sunt facere proprium motum per naturam. »

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea (De anima, lib. II, text. 9 et 10) dicitur, quòd « sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. » Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quòd quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quòd omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quàm alia ; quod est manifestè falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 6) : quòd « anima in quocumque (2) corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est (3).

CONCLUSIO. — Anima est tota in qualibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum quòd, sicut in aliis jam dictum est (art. præc.), si anima uniretur corpori solùm ut motor, posset dici quòd non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantùm, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quòd sit in toto et in qualibet parte corporis (4); non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solùm est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cùm enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse

(1) Secundùm physiologicam Aristotelis doctrinam membra moventur mediante spiritu corporali.

(2) Nicolaïus legit *in unoquoque*.

(3) Sic dicitur propter organa vel instrumenta idonea quæ in corpore juxta varias partes inesse debent ut animæ functionibus deserviant.

(4) Ita quoque Gregorius (hom. XVII in Ezech.), Damascenus (De orth. fid. lib. I, cap. 17) et communiter omnes alii.

singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domûs, et talis forma est accidentalis. Anima verò est forma substantialis. Unde oportet quòd sit forma et actus, non solùm totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente animâ, sicut non dicitur animal et homo nisi æquivocè, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 9). Cujus signum est quòd nulla pars corporis habet proprium opus animâ recedente; cùm tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quòd tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest; quia cùm totum sit quod dividitur in partes, secundùm triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus fortè per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantùm est de sui ratione, æqualiter se habet, ut si in tota superficie, et in qualibet superficiei parte. Et ideo, divisâ superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, et partes: unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundùm rationis et essentiæ perfectionem, 'propriè et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis; quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrùm esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis. Magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quàm albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est (in isto art.), sufficit dicere, quòd anima tota est in qualibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundùm visum in oculo, secundùm auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quòd quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundùm quòd partes habent ordinem ad totum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd animal est quod componitur ex anima et corpore toto (1), quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic

(1) Sed non componitur ex parte corporis tantùm.

autem anima non est in parte; unde non oportet quòd pars animalis sit animal.

Ad *quartum* dicendum, quòd potentiarum animæ quædam sunt in ea secundùm quòd excedit totam corporis capacitatem; scilicet intellectus et voluntas : unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur (1). Aliæ verò potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quòd quælibet sit in quocumque est anima, sed solùm in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad *quintum* dicendum, quòd una pars corporis dicitur esse principalior quàm alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principaliùs deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD POTENTIAS ANIMÆ IN GENERALI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; et primò in generali, secundò in speciali. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm essentia animæ sit ejus potentia. — 2° Utrùm sit una tantùm potentia animæ, vel plures. — 3° Quomodo potentiæ animæ distinguantur. — 4° De ordine ipsarum ad invicem. — 5° Utrùm anima sit subjectum omnium potentiarum. — 6° Utrùm potentiæ fluant ab essentia animæ. — 7° Utrùm potentia una oriatur ex alia. — 8° Utrùm omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS I. — UTRUM IPSA ESSENTIA ANIMÆ SIT EJUS POTENTIA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 2, et quodl. X, art. 5, et De Spir. art. 2, et De anima, art. 12, et art. 19 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. IX, cap. 4, parum à princ.), quòd « mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter; » et (lib. X, cap. 11, med.) dicit quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia. »

2. Præterea, anima est nobilior quàm materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quàm accidentalis; cujus signum est quòd forma substantialis non intenditur vel remittitur (3), sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multò magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est quâ sentimus, et potentia intellectiva quâ intelligimus. Sed « id quo primò sentimus, et intelligimus, est anima, » secundùm Philosophum (De anima, lib. II, text. 24). Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quòd sit accidens, quod est contra Augustinum (De Trin. lib. IX, cap. 4, paulò post princ.), ubi dicit quòd prædicta « non sunt in anima sicut in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas; quidquid enim tale est

(1) Existunt solummodò in anima.

(2) In hoc articulo docet D. Thomas animæ potentias non esse ejus essentiam ac proindè animam non esse actum purum, sicut et Deus.

(3) Sive non suscipit magis et minus ut in uno sit major et in alio minor, vel potiùs ut in eodem nunc sit minor, nunc major, quasi extensa simul cum corpore ac secundùm corporis quantitatem succrescens et protensa.

non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere. »

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cùm non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 5). Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur à sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quòd potentia animæ sit ejus essentia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (Cœlest. hierarch. cap. 11, circa med.), quòd «cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.» Multò igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

CONCLUSIO. — Cùm nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est.

Respondeo dicendum quòd impossibile est dicere, quòd essentia animæ sit ejus potentia; licèt hoc quidem posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantùm ad præsens. Primò, quia cùm potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quòd ad idem genus referatur potentia et actus (1); et ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de angelo dictum est (quæst. LIX, art. 2). Secundò, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundùm suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium; semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quòd sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundùm suam essentiam, inquantum est forma, sed secundùm suam potentiam; et sic ipsa anima, secundùm quòd subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quòd est actus corporis potentià vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam (2). Relinquitur ergo quòd essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundùm actum, inquantum est actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de mente, secundùm quòd noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quòd sunt una vita, una mens, una essentia. — Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundùm modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim

(1) Quippè cùm potentia revocetur ad actum, juxta mentem Philosophi.

(2) Quasi dicat non ita corpus esse in potentia vitam habens quòd careat principio vitæ quod est anima, sed quòd habeat illud; quamvis ad actus vel ad operationes vitæ sit quodam modo in potentia.

universale adest cuilibet parti secundùm totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo propriè de singulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non est in qualibet parte neque secundùm totam essentiam, neque secundùm totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licèt impropriè, de omnibus simul; ut si dicamus quòd paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum verò potentiale adest singulis partibus secundùm totam suam essentiam, sed non secundùm totam virtutem. Et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita propriè, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quòd « memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd actus ad quem est materia prima in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quàm ejus essentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad *quartum* dicendum, quòd hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet à forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundùm hoc Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 24), quòd « id quo intelligimus et sentimus, est anima. »

Ad *quintum* dicendum, quòd si accidens accipiatur secundùm quòd dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundùm affirmationem et negationem, scilicet secundùm esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cùm potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens; et est in secunda specie qualitatis (2). Si verò accipiatur accidens secundùm quòd ponitur unum quinque universalium (3), sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solùm id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est (in solut. ad 1). Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quòd notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundùm modum prædictum (ibid.), prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quòd accidens transcenderet suum subjectum; cùm etiam alia sint amata per animam.

Ad *sextum* dicendum, quòd anima, licèt non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dic-

(1) Quia essentia animæ existit tota in his potentiis, licèt non secundùm totam virtutem.

(2) Quatuor distinguuntur species qualitatis; quarum 1° habitus et dispositio, 2° potentia et impotentia, 3° passio et patibilis qualitas, 4° forma et figura.

(3) Illa quinque universalia sunt : genus, differentia, species, proprium et accidens.

tum est (quæst. LXXV, art. 5). Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius (De Trin. lib. ante med.) eam introducit.

Ad *septimum* dicendum, quòd rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur à potentiis sensûs et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundùm se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT PLURES POTENTIÆ ANIMÆ (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 72 fin. et quæst. De anima, art. 13, et De anima, quæst. I fin, et 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quantò virtus est superior, tantò est magis unita (2). Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maximè debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundùm diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est (quæst. LXXVI, art. 3 et 4). Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed *contra* est, quòd Philosophus (De anima, lib. II, text. 13 et 27) ponit plures animæ potentias.

CONCLUSIO. — Cùm homo sit in ultimo gradu secundùm naturam eorum, quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd, sicut Philosophus dicit (De cœl. lib. II, text. 66), « quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora verò his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; meliùs autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc meliùs qui remediis paucis; optimè autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. » Dicendum est ergo, quòd res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundùm naturam (3) eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis verò minor diversitas potentiarum competit. In Deo verò non est aliqua potentia vel actio præter ejus essentiam. — Est et alia ratio quare anima humana abundat

(1) In corpore hujus articuli tria : 1° proponitur conclusio affirmativa ; 2° probatur in communi ; 3° in speciali de hominis anima.

(2) Ut ex libro *De causis*, propos. 17 æquivalenter colligitur.

(3) Hoc addit ex professo propter ordinem naturalem à supernaturali distinguendum, quia licèt quilibet homo sit inferior per naturam respectu cujuslibet angeli, potest tamen æqualis esse vel superior per gratiam et sic æqualem vel majorem beatitudinis gradum obtinere, ut infra ostendetur (quæst. CVIII, art. 8).

diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licèt per multa et diversa; in quo deficit à superioribus.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

ARTICULUS III. — UTRUM POTENTIÆ DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBJECTA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 4 corp. et II, dist. 44, quæst. II, art. 1 corp. et De anima, quæst. I, art. 13, et De anima, quæst. I, lect. 2, 6 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentiâ; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundùm speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penès objecta, sequeretur quòd contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum ferè in omnibus. Nam potentia visiva eadem est albi et nigri; et gustus idem est dulcis et amari (2).

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum. Nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensûs communis (3). Non ergo potentiæ distinguuntur secundùm differentiam objectorum.

Sed *contra*, posteriora distinguuntur secundùm priora. Sed Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 33), quòd « priores potentiis actus, et operationes secundùm rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta (4). » Ergo potentiæ distinguuntur secundùm actus et objecta.

CONCLUSIO. — Cùm potentiæ, secundùm illud quòd sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.

Respondeo dicendum quòd potentia, secundùm illud quòd est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quòd ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actûs. Ratio autem actûs diversificatur secun-

(1) Sensus est hujus quæstionis utrùm diversitas objectorum et actuum sit causa distinctionis essentialis potentiarum animæ.

(2) Ut colligitur ex cap. VII libri *De sensu et sensato* ubi contrariorum idem sensus esse dicitur, sed non simul, quasi utrumque uno actu sentiri possit. Hinc etiam contrariorum una eademque scientia dicitur (Eth. lib. V, cap. 1).

(3) Sensus communis est sensus internus à quo omnes sensus proprii derivantur et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur et in quo omnes conjunguntur. Sic definitur in opusculo : *De potentiis animæ*.

(4) *Opposita* intelliguntur prout objiciuntur intellectui, sicut ex opposito nobis esse dicuntur quæ sunt ante faciem nostram vel quæ subjecta sunt oculis, non prout opposita pro contrariis usurpantur.

dùm diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantùm perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundùm quòd hæc à calido, scilicet activo (1), ad calidum, illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quòd potentiæ diversificentur secundùm actus et objecta. Sed tamen considerandum est quòd ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali; per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem; et ideo penès hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus, licèt sit posterior potentiâ in esse, est tamen prior in intentione et secundùm rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licèt sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis (2). Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca (3) rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quòd contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cùm se habeant sicut perfectum et imperfectum (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundùm rationem; et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad *quartum* dicendum, quòd potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quàm potentia inferior; quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia; quæ tamen differunt secundùm rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ. Et inde est quòd diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

(1) Ad calidi passivi differentiam quòd calefit, sed non calefacit.

(2) Vel quamvis materialiter sit extrinsecum, formaliter nihilominùs est intrinsecum, sive ordo ad illud, etc.

(3) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, et Garcia Edit. Rom. et Patav., *extrinseca*.

(4) Quippè cùm unum semper alterius privationem contineat.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN POTENTIIS ANIMÆ SIT ORDO (1).

De his etiam infra. art. 7 corp. et De anima, art. 13 ad 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur (2). Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cùm sint diversa, et penitùs disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et è converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed *contra* est quod Philosophus (De anima, lib. II, text. 30 et 31) comparat partes sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

CONCLUSIO. — Cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandæ causâ; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Respondeo dicendum quòd cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo (3) considerantur secundùm dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundùm ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundùm naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundùm ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundùm igitur primum potentiarum ordinem (4) potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem secundum (5) è converso se habet; nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundùm autem ordinem tertium (6) ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd alicujus generis species se habent secundùm prius et posterius (sicut numeri et figuræ), quantùm ad esse, licèt simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis prædicationem (7).

Ad *secundum* dicendum, quòd ordo iste potentiarum animæ est ex parte

(1) Docet D. Thomas in potentiis animæ esse ordinem, et sic animæ applicat illud Philosophi axioma (Phys. lib. VIII, text. 15) quòd *nihil inordinatum est eorum quæ naturâ constant.*

(2) Sic dicitur quia divisionis una lex est vel conditio ut inter se sint opposita membra dividentia.

(5) Scilicet ordo perfectionis aut naturæ et ordo generationis aut temporis.

(4) Id est ordinem perfectionis.

(5) Id est ordinem generationis aut temporis.

(6) Id est secundùm ordinem objectorum.

(7) Ea quæ cadunt sub una divisione sunt simul prout comparantur ad divisum, sed non ita, prout comparantur ad invicem.

animæ, quæ secundùm ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licèt sit una secundùm essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solùm secundùm tertium modum (1). Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundùm alios duos modos, ita se habent quòd actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS V. — UTRUM OMNES POTENTIÆ ANIMÆ SINT IN ANIMA SICUT IN SUBJECTO (2).

De his etiam infra, art. 6 corp. et De Spir. art. 14 ad 5, et art. 1 ad 20, et Opusc. II, cap. 89 et 92

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 24), « anima est quo sentimus, et intelligimus primum (3). » Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 19 et 20) quòd « anima quædam sentit non per corpus, imò sine corpore, » ut est timor, et hujusmodi; « quædam verò sentit per corpus. » Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (lib. De somno et vigilia, cap. 1), quòd « sentire non est proprium animæ neque corporis, sed conjuncti (4). » Potentia ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

CONCLUSIO. — Cùm illud quod operatur, sit operativæ potentiæ subjectum; constat potentias non organicas, esse in anima sola, sicut in subjecto, organicas verò in toto composito et non in anima sola.

Respondeo dicendum quòd illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quòd ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio lib. De somno et vigilia (loc. cit.). Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. LXXVI, art. 1 ad 1), quòd quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quædam verò operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

(1) Nempè secundùm solam prioritatem vel posterioritatem objectorum.

(2) In hoc articulo D. Thomas distinguit potentias organicas et potentias inorganicas. Quæ sunt prioris generis non sunt in anima sola sicut in subjectivo, sed sunt in composito, scilicet in homine; quæ autem sunt posterioris generis sunt in anima sola tanquam in subjecto.

(3) Ex græco πρώτως quod etiam non malè reddi potest *principaliter*, ut non tantùm anima primum intelligendi vel sentiendi principium intelligatur, sed principale illud quo vel intelligimus, vel sentimus, quamvis in unum sensum redit.

(4) Seu compositi quod *conjunctum* latinis dici solet, quia ex utriusque partis conjunctione constituitur et resultat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quòd tales operationes operari possit.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quàm in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad *tertium* dicendum, quòd opinio Platonis fuit, quòd sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere (1). In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantùm ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quòd hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundùm quòd exit à sentiente (2); et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quòd prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cùm sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam verò sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solùm in apprehensione animæ, sicut cùm sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI. — UTRUM POTENTIÆ ANIMÆ FLUANT AB EJUS ESSENTIA (3).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 2, et De verit. quæst. IV, art. 5 corp. et Opusc. II, cap. 89.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cùm ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Præterea, illud à quo aliquid procedit, est causa ejus (4). Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur à seipso, ut probatur (Physic. lib. VII, text. 2), nisi fortè ratione partis; sicut animal dicitur moveri à seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur (De anima, lib. I, text. 66). Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed *contra*, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet (Met. lib. VII, text. 12 et deinceps). Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut à causa.

CONCLUSIO. — Cùm accidens proprium et per se causetur à subjecto secundùm quòd est actu, et recipiatur in eo inquantum est in potentia; constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.

Respondeo dicendum quòd forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quòd utraque est actus, et secundùm utramque est aliquid quodammodo in actu; differunt autem in duobus. Primò quidem, quia forma substantialis facit esse

(1) Id est ita immediatè ab anima procedens vel per animam exercita.

(2) Id est subjectivè.

(3) In hoc articulo probat D. Thomas omnes potentias animæ, sive subjectentur in anima, sive in conjuncto, fluere ab essentia animæ, sicut à principio

(4) In creatis nimirùm de quibus tantùm hic agitur, cùm in divinis processio sit unius ab alio, nec tamen ut à causa.

simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantùm; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens : subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quòd actualitas per prius invenitur in forma substantiali quàm in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed è converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quàm in forma accidentali; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quòd subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; inquantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente (1); nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantùm; productivum verò talis accidentis est agens extrinsecum. Secundò autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cùm minùs principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed è converso forma accidentalis est propter completionem (2) subjecti. Manifestum est autem ex dictis (art. præc.), quòd potentiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundùm quòd habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 5 ad 1), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quòd omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ (3) sicut à principio; quia jam dictum est (in isto art.), quòd accidens causatur à subjecto, secundùm quòd est actu; et recipitur in eo, inquantum est in potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterùm propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad *secundum* dicendum, quòd subjectum est causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa, et etiam materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quòd essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam (4) autem sicut susceptivum.

Ad *tertium* dicendum, quòd emanatio propriorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII. — UTRUM UNA POTENTIA ANIMÆ ORIATUR AB ALIA.

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 3, et II, dist. 24, quæst. I, art. 2 corp. et De verit. quæst. XIV, art. 5 corp. et quæst. XXV, art. 6 ad 1, et De anima, art. 13 ad 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens à sub-

(1) Accidens proprium et per se est illud quod natura subjecti resultat.

(2) Alc., *amplexionem*.

(3) Illud patet circa potentias inorganicas, siquidem in anima, tanquam in subjecto existunt; quoad verò potentias organicas quæ in conjuncto tanquam in subjecto existunt, illud quoque verum est, quia actualitas conjuncti est ab anima et illa actualitas est causa à qua fluunt istæ potentiæ.

(4) Ita potentiarum inorganicarum est causa materialis, quas in se tanquam in subjecto proximo suscipit.

jecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, oppositum non oritur à suo opposito (1); sed unumquodque oritur ex simili secundùm speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed *contra*, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensûs. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

CONCLUSIO. — Cùm essentia animæ comparetur ad potentias tum ut principium activum, et finale, tum ut principium susceptivum; oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et activi principii; imperfectiores verò sint principia aliarum per modum susceptivi principii.

Respondeo dicendum quòd in his quæ secundùm ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra (art. 4 huj. quæst.), quòd inter potentias animæ est multiplex ordo (2): et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit, mediante aliâ. Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, inquantum hujusmodi, est minùs perfectum; consequens est quòd potentiæ animæ quæ sunt priores secundùm ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii (3). Videmus enim quòd sensus est propter intellectum, et non è converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectûs; unde secundùm naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto. Sed secundùm viam susceptivi principii è converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundùm quòd habet potentiam sensitivam (4), consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectûs. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis; priùs enim animal generatur quàm homo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad *secundum* dicendum, quòd accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quàm aliud, sicut quantitas quàm qualitas : et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius; ut superficies coloris (5), inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

(1) Nisi corrupto saltem ac desinente, ut ait Philosophus (De generat. animal. lib. I, cap. 18).

(2) Sive triplex, nimirum vel naturæ quo potentiæ perfectiores intelliguntur esse priores imperfectis, vel generationis quo potentiæ imperfectæ priores è converso sunt quàm perfectæ, vel objectorum tantùm quo potentiæ independentes ab invicem propter objecta sua sunt priores.

(3) Intellectus est quodammodo principium effectivum et finale sensûs; effectivum quia sensus est quædam participatio intellectûs, finale quia sensus est propter intellectum et non è converso.

(4) Non sic quasi sensus recipiat intellectum, verèque in eo intellectus subjectetur, sed quoniam anima secundùm quòd habet potentiam sensitivam, etc.

(5) Suppl. ad pleniorem constructionem, *ut superficies est subjectum coloris*.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti, et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII. — UTRUM OMNES POTENTIÆ ANIMÆ REMANEANT IN ANIMA A CORPORE SEPARATA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 44, quæst. III, art. 3, quæst. I, et dist. 50, quæst. I, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. II, cap. 81 ad 5, et De anima, art. 19.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata. Dicitur enim in lib. De spiritu et anima (cap. 15 à princ.), quòd « anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 65) : « Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis. » Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat (lib. De mem. et reminisc. cap. 1). Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim (Luc. XVI, 25) diviti epuloni in inferno secundùm animam existenti : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 32, circ. med.), quòd, « sicut anima, cùm corpus jacet sine sensu nondùm penitùs mortuum, videt quædam secundùm imaginariam visionem; ita cùm fuerit à corpore penitùs separata post mortem. » Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (De eccl. dogm. (2) cap. 19) : « Ex duabus tantùm substantiis constat homo, animâ cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Ergo destructâ carne, potentiæ sensitivæ non manent.

CONCLUSIO. — Cùm potentiæ animæ sint accidentia animæ, vel totius compositi ex anima et corpore, illæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ verò totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 6 et 7 hujus quæst.), omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiæ necesse

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas hominem duplici substantiâ constare, ita ut carnem sequantur sensus et ratio animam.

(2) Cujus libri Gennadius Massiliensis est auctor, ut jam pluries notatum est.

est quòd maneant in anima, corpore destructo. Quædam verò potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantùm manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multò falsius quòd dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd liber ille auctoritatem non habet (2); unde quod ibi scriptum est, eàdem facilitate contemnitur quâ dicitur. Tamen potest dici, quòd trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad *secundum* dicendum, quòd hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad *tertium* dicendum, quòd dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis ; quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus (De Trin. lib. x, cap. 11) ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ (3).

Ad *quintum* dicendum, quòd tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundùm appetitum sensitivum, sed secundùm appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad *sextum* dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo : unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solùm de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primò namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundò de potentiis intellectivis. Tertiò de potentiis appetitivis. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° De generibus potentiarum animæ. — 2° De speciebus vegetativæ partis. — 3° De sensibus exterioribus. — 4° De sensibus interioribus.

ARTICULUS I. — UTRUM QUINQUE GENERA POTENTIARUM ANIMÆ SINT DISTINGUENDA (4).

De his etiam De verit. quæst. x, art. 2 ad 2, et quæst. De anima, art. 13, et De anima, lib. I, lect. 14 princ. et lect. 2, 3 corp. 2, et lect. 5 et 6 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque genera po-

(1) Idcircò anima separata neque videt oculis corporeis, neque olfacit, neque imaginatur, neque per memoriam sensitivam recordatur præteritorum, neque tristatur vel gaudet per appetitum sensitivum ; quamvis præteritorum meminerit, gaudeatque bonis et tristetur de malis, secundum intellectivam memoriam et appetitum intellectivum.

(2) Videre est inter opera Augustini rejectitia.

(3) Apud peripateticos duplex distinguitur memoria, sensitiva et intellectiva.

(4) In hoc articulo et in aliis sequentibus D. Thomas doctrinam aristotelicam circa potentias animæ explicat et demonstrat.

tentiarum animæ distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundùm locum motivum, et intellectivum. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantùm tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantùm tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, text. 3) : « Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundùm locum; adhuc autem motus secundùm alimentum et decrementum et augmentum. » Ergo tantùm quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur (Eccl. XL, 22) : *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes;* et eâdem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 48 et seq.). Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 27) : « Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum. »

CONCLUSIO. — Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera : vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum ; tres animæ : vegetativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi : vegetativum, sensitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum.

Respondeo dicendum quòd quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres verò dicuntur animæ; quatuor verò dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundùm quòd diversimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ intantum excedit naturam corpoream, quòd neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensûs; non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solùm ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco : hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50).—Genera verò potentiarum animæ distinguuntur secundùm objecta. Quantò enim potentia est altior, tantò res-

picit universalius objectum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 4). Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solùm corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solùm corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quòd ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solùm respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cùm autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur; necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundùm duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundùm quòd nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem (1); et quantùm ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minùs communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio verò modo secundùm quòd ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundùm hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundùm quòd anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundùm locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motûs. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur. — Modi verò vivendi distinguuntur secundùm gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantùm *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundùm locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam verò sunt quæ supra hoc habent *motivum secundùm locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam verò viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 27).

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis (2) animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundùm suam naturam in virtute apprehensiva (3), sed secundùm suam similitudinem. Unde patet quòd visus appetit naturaliter visibile solùm ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solùm ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu nisi

(1) Diversimodè tamen juxta diversam rationem intellectivi et sensitivi, vel intelligibilis objecti et sensibilis. Quia enim anima per seipsam exercet rationem intelligendi, sine organo ullo vel instrumento corporeo, propriissimè quoque intelligibile objectum per similitudinem suam in anima est; sed actionem sentiendi nonnisi mediante organo exercet; ac proinde objectum sensibile non tam propriè potest in illa esse, sed potiùs in sensorio, quamvis et immediatè in illa est.

(2) Al., *spiritualis*.

(3) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Nonn. editi, *appetitiva*.

propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solùm est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est, quòd quando membra removentur à sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER PARTES VEGETATIVÆ ASSIGNENTUR, SCILICET NUTRITIVUM, AUGMENTATIVUM ET GENERATIVUM (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 58, et De anima, art. 13 corp. ad 2, et 15, et De anima, lect. 9 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus, et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quàm non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior naturâ corporeâ (2). Sed natura corporea eâdem virtute activâ dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multò magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa à generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 48). Est enim « potentia potens salvare suscipiens ipsam. » Non debet ergo distingui nutritiva potentia à generativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 34, 46 et 47), quòd « opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterùm augmentum facere. »

CONCLUSIO. — Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa, et generativa.

Respondeo dicendum quòd tres sunt potentiæ vegetativæ partis. Vegetativum enim, ut dictum est (art. præc.), habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia verò per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia verò per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur vis nutritiva. Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in

(1) Partes vegetativæ, scilicet potentiæ vel facultates illius animæ quas sub nomine *partium* appellat Philosophus propter divisionem functionum animæ.

(2) Ita Rom. edit. et Patav. Nicolai : *Animæ pars est potentior quàm natura corporea.*

quo sunt; quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ quæ habet operationem in res exteriores, licèt excellentiori modo, et universaliori. « Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris, » ut patet per Dionysium (De divin. nom. cap. 7, inter med. et fin. lect. 4). Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 49) : « Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. » Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ verò nutritiva (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licèt hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad *secundum* dicendum, quòd generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quòd in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quòd habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundùm materiæ conditionem.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR QUINQUE SENSUS EXTERIORES.

De his etiam Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 2 ad 5 fin. et quæst. De anima, art. 13 corp. et De anima, lib. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cùm ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quòd sensus multiplicentur secundùm numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia (2), non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur (De anima, lib. II, text. 63 et 64). Diversitas autem per se objectorum diversi-

(1) Utrùm partes illæ aut potentiæ realiter distinguantur ab invicem, an ratione tantùm, ambiguunt philosophi, sed B. Thomas videtur ex Sylvio loqui de illis tanquam re distinctis tum hìc, tum quæst. disput. de anima, art. 12 ad 15.

(2) Sensibile est triplex, scilicet proprium, commune et per accidens. Sensibile proprium est illud quod per se spectat ad unum sensum, ut color ad oculum et sapor ad gustum; commune est illud quod à pluribus sensibus potest percipi, ut figura oculis et tactu; sensibile per accidens est illud quod latet sub apparentiis sensibilibus, tanquam naturaliter cum illis connexum, ut vita, amor, odium, virtus.

ficat potentias. Cùm ergo plus differant magnitudo et figura à colore, quàm sonus; videtur quòd multò magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quàm coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quàm quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 128), quòd « non est alter sensus præter quinque. »

CONCLUSIO. — Quinque sunt exteriores sensus : visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus.

Respondeo dicendum quòd rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum, et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundùm quòd est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias. Unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundùm quòd erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundùm illud quòd propriè et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se à sensu percipitur, et secundùm cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm esse naturale; sicut calor in calefacto : spiritualis autem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensûs requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensûs; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantùm, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis; vel ex parte objecti tantùm, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundùm locum quidem in sono, qui est objectum auditûs; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione : secundùm alterationem verò in odore, qui est objectum olfactûs; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quòd spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum verò olfactûs aut auditûs nullâ naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maximè spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior; et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutatio-

nem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quàm motus alterationis, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 55). Tactus autem et gustus sunt maximè naturales (1), de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3 et 4 argum.). Et inde est quòd alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnia accidentia habent vim immutativam secundùm se, sed solæ qualitates tertiæ speciei (3), secundùm quas contingit alteratio. Et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur (Phys. lib. VII, text. 12) : « secundùm eadem alteratur sensus, secundùm quæ alterantur corpora inanimata. »

Ad *secundum* dicendum, quòd magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia (4), sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primò et per se immutant sensum, cùm sint qualitates alterantes; sensibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quòd sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cùm consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundùm quòd subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundùm magnitudinem subjecti vel localis distantiæ, quantùm ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundùm sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primò et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensûs. Alio enim modo immutatur sensus à magna superficie et à parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideo dividitur secundùm proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus videtur dicere (De anima, lib. II, text. 106 et deinc.), sensus tactûs est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundùm speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundùm organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus : et ideo de facili à tactu distinguitur. Posset tamen dici quòd omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactûs secundùm rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd sensus gustûs, secundùm dictum Philosophi (De anima, lib. II, text. 28 et 94), est quædam species tactûs, quæ est in lingua tantùm. Non autem distinguitur à tactu in genere, sed à tactu quantùm ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tac-

(1) Edit. Nicolai, *materiales*.

(2) Hinc juxta mentem D. Thomæ sensus hunc sequuntur ordinem; primus est visus; secundus, auditus; tertius, odoratus; quartus, gustus; quintus, tactus.

(3) Qualitates tertiæ speciei sunt passio, et patibilis qualitas (Vid. sup. 54).

(4) Sensibile commune est quintuplex; scilicet motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Ad ista referuntur tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas, et hæc omnia reducuntur ad quantitatem.

tus sit unus sensus tantùm propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quòd secundùm rationem diversam immutationis distinguitur gustus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solùm spirituali, quantùm ad organum suum secundum qualitatem quæ ei propriè objicitur; gustûs autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundùm præambulam qualitatem in qua fundatur sapor; scilicet secundùm humorem, qui est objectum tactûs.

ARTICULUS IV. — UTRUM INTERIORES SENSUS CONVENIENTER DISTINGUANTUR (1).

De his etiam De anima, art. 13 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quòd percipiant suos actus; quia cùm actio sensûs sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quòd multò magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quàm colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundùm Philosophum (lib. De memor. et reminisc. cap. 1): « Phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. » Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minùs dependet à sensu quàm quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu; unde dicitur (Poster. lib. I, text. 33), quòd « quibus deest unus sensus, deficit una scientia. » Ergo multò minùs debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre, et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minùs distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quàm actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 7, 24, etc.) ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantùm.

Sed *contra* est quòd Avicenna in suo libro De anima ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam*.

CONCLUSIO. — Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quas-

(1) Licèt secundùm nonnullorum expositionem ponere videatur Aristoteles sensus interiores quinque, attamen secundùm commentatorem multosque peripateticos quatuor tantùm statuit D. Thomas.

(2) Id est, primum principium sensibilitatis.

dam, quas non percipit sensus exterior : necesse est igitur ponere tantùm quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas : sensum communem, imaginationem, æstimativam, et memorativam.

Respondeo dicendum quòd cùm natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cùm potentia animæ nihil aliud sit quàm proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo : moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solùm recipiat species sensibilium, cùm præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et malè retinent; è contrario autem est de siccis. Unde cùm potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet. Rursùs considerandum est quòd si animal moveretur solùm propter delectabile et contristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solùm quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quòd percipiat hujusmodi intentiones (1), quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cùm perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1 et 2 arg.). Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam (2) formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa* (3); ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quòd principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; putà, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.— Considerandum est autem quòd quantùm ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus; sed quantùm ad

(1) Intentiones illæ nihil aliud sunt quàm illud quod per *iaœam* sensu largo sumptam intelligitur.

(2) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit. : *Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam*, etc., intermediis omissis.

(3) Vis æstimativa definiri potest facultas perceptiva et discretiva rationum à sensibus externis non apprehensarum, ut utilitas et inutilitas, amicitia et inimicitia. Id officii ad hanc facultatem pertinet ut animal quodam judicio et instinctu res amicas approbet, noxias verò et contrarias reprobet et abhorreat.

intentiones prædictas, differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solùm naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis* (1), cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solùm habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam* (2), quasi syllogisticè inquirendo præteritorum memoriam, secundùm individuales intentiones. Avicenna verò ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cùm ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa (3). Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet ***sensum communem***, et ***imaginationem***, ***æstimativam***, et ***memorativam***.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus; sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album à nigro vel à viridi. Sed discernere album à dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quòd qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; à quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cùm aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut una potentia oritur ab anima, aliâ mediante, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 7), ita etiam anima subjicitur alii potentiæ mediante aliâ; et secundùm hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt intellectûs operatio oriatur à sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licèt inferiori modo.

Ad *quintum* dicendum, quòd illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundùm quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quàm sint in aliis animalibus.

(1) Sic designatur illa ratio quia confert inter se res particulares quæ à sensibus fuerunt perceptæ, dum è contra ratio intellectiva est intentionum universalium collativa, ut ait S. Thomas.

(2) Memoria illa est memoria intellectualis, ut videre est apud Philosophum in opusculo *De memoria* quod inter *parva naturalia* recensetur.

(3) Imaginatio enim in homine hanc excellentiam sortitur ex eo quòd rationi conjungatur, et idem dicendum est de aliis potentiis quæ sunt homini cum brutis communes.

Ad *sextum* dicendum, quòd Augustinus spiritualem visionem dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quòd communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO LXXIX.

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quæruntur tredecim 1° Utrùm intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia. — 2° Si est potentia, utrùm sit potentia passiva. — 3° Si est potentia passiva, utrùm sit ponere aliquem intellectum agentem. — 4° Utrùm sit aliquid animæ. — 5° Utrùm intellectus agens sit unus omnium. — 6° Utrùm memoria sit in intellectu. — 7° Utrùm sit alia potentia ab intellectu. — 8° Utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu. — 9° Utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. — 10° Utrùm intelligentia sit alia potentia præter intellectum. — 11° Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. — 12° Utrùm synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis. — 13° Utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS SIT ALIQUA POTENTIA ANIMÆ.

De his etiam De verit. quæst. XVII, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quòd mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus (De Trin. lib. IX, cap. 4, circa med.): « Mens et spiritus non relativè dicuntur, sed essentiam demonstrant. » Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. Appetitivum autem et intellectivum (1) sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 27). Conveniunt autem in mente; quia Augustinus (De Trin. lib. X, cap. 11) ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundùm Gregorium (in homil. Ascensionis, XXIX in Evang., non remotè à princ.): « Homo intelligit cum angelis. » Sed angeli dicuntur mentes et intellectus (2). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quòd sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quòd anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed *contra* est quod Philosophus ponit intellectivum potentiam animæ, ut patet (De anima, lib. II, text. 27).

CONCLUSIO. — Quemadmodum in homine intelligere non est idem quòd suum esse, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere secundùm præmissa (quæst. LIV, art. 3, LIX, art. 2, et LXXVII, art. 1), quòd intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solùm immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quòd suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia.

(1) Id est *pars appetitiva et pars intellectiva.*
(2) Sic enim Dionysius eos passim vocat (De cœlest. hier.).

In omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando verò pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectûs, quasi à principaliori sua virtute, sicut dicitur (De anima, lib. I, text. 65), quòd « intellectus est substantia quædam. » Et etiam hoc modo Augustinus dicit quòd mens est species, vel essentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ secundùm diversas rationes objectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantùm ad modum operandi per organum corporale (1), vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundùm hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (De anima, lib. III, text. 42).

Ad *tertium* dicendum, quòd in angelis non est alia vis quàm intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quòd ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quòd intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTUS SIT POTENTIA PASSIVA (2).

De his etiam Sent. III, dist. 14, art. 1, quæst. II corp. et ad 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 59, et De verit. quæst. XVI, art. 1 ad 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundùm materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quòd intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 6). Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 20). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 16, in med.), et Aristoteles (De anima, lib. III, text. 19). Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 12), quòd intelligere est pati quoddam.

CONCLUSIO. — Cùm intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.

Respondeo dicendum quòd pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissimè, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundùm naturam, aut secundùm propriam inclinationem; sicut cùm aqua

(1) Hinc duplex distinguitur appetitus, appetitus sensitivus et appetitus rationalis, secundùm quòd operatur per organum corporale vel sine hujusmodi organo.

(2) In hoc articulo per rationem demonstrat D. Thomas rectè dictum à Philosopho (De anim. lib. III, text. 12) *quòd intelligere nostrum est quoddam pati.*

frigiditatem amittit per calefactionem, et cùm homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minùs propriè dicitur aliquis pati ex eo quòd aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundùm hoc dicitur pati non solùm qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solùm qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quòd id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quòd aliquid abjiciatur; secundùm quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cùn perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati (1). Quod quidem hâc ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (quæst. v, art. 2, et quæst. LXXVIII, art. 1), habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrùm intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quòd consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis; quia sic oporteret quòd esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quòd est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus à perfectione divini intellectûs, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est « sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 14). Quod manifestè apparet ex hoc quòd in principio sumus intelligentes solùm in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quòd intelligere nostrum est quoddam pati, secundùm tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus passivus secundùm quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam (Eth. cap. ult.) dicitur « rationalis per participationem (2), » quia obedit rationi. Secundùm alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest secundùm primos duos modos passionis, inquantum talis intel-

(1) Hinc dicitur intellectum humanum esse potentiam passivam, secundùm quòd pati significat id quod exit, seu reducitur de potentia in actum, absque eo quod aliquid abjiciat; et proindè intellectus est respectu sui objecti et specierum ejus potentia passiva, quamvis respectu intellectionis quam producit sit activa.

(2) Per oppositum ad potentiam vegetativam quæ rationi non obedit.

lectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles (De anima, lib. III, text. 17 et 5) ob hoc nominat *intellectum possibilem* (1), non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT PONERE INTELLECTUM AGENTEM (2).

De his etiam De anima, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantùm. Ergo cùm intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantùm.

2. Præterea, si dicatur quòd in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra : lumen requiritur ad visum, inquantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundùm se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectûs non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundùm modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quòd recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 17), quòd « sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid, quo est omnia facere. » Est ergo ponere intellectum agentem.

CONCLUSIO. — Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentiâ ad actum deducere.

Respondeo dicendum quòd secundùm opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed fortè ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. LXXXIV, art. 6). Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse (3), quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas;* ex quarum participatione dicebat etiam

(1) Juxta græcum δυνατόν, quia in potentia est ad omnia, ut inferiùs (text. 17) subjungitur. Tametsi plures *passibilem* pro possibili vel *patibilem* vocant.

(2) Juxta doctrinam peripateticorum intellectus dividitur in agentem et patientem aut possibilem. Intellectus agens est ille qui species rerum à phantasmatibus abstrahit et eas actu intelligibiles facit, et intellectus possibilis est ille qui istas species recipit et per illas intellectionem producendo res intelligit.

(3) Datur enim intellectus agens in sententia aristotelica quia res corporeæ per phantasiam apprehensæ sunt nimis materiales; unde non possunt imprimere intellectui speciem spiritualem per quam intelligat, ut animadvertit Goudin.

materiam corporalem formari, ad hoc quòd individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quòd de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles (Met. lib. III, à text. 10 usque ad fin. lib.) non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (1) (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quòd naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectûs, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum à conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem (2). Et sic patet quòd in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte verò intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundùm hoc similiter requiritur, et propter idem (3), intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundùm alios verò lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit (De anima, lib. III, comm. 18). Et secundùm hoc similitudo, quâ Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantùm ad hoc quòd sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, supposito agente, bene contingit diversimodè recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantùm ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectûs possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT ALIQUID ANIMÆ (4).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 76 et 78, et De anima, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectûs enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius animâ, secundùm illud (Joan. I, 9) : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ergo videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

(1) Imò prædictam sententiam Platonis absolutè rejecit, sive (ut quidam putant) malè illam intellexerit, sive benè. Sunt enim qui non putant admissas à Platone idæas eo sensu quem sibi finxit ac refutavit Philosophus, quasi reipsa existerent, sed eo sensu quo similiter exemplaria rerum Dionysius agnovit ab æterno in intellectu Dei præconcepta.

(2) Objecta sensuum habent eumdem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut potentia sensitiva, quæ etiam est materialis et corporalis; et ideo ipsamet suam similitudinem in potentiam sensitivam imponere possunt.

(3) Nicolai hic repetit, *requiritur*.

(4) Docet D. Thomas intellectum agentem esse virtutem seu potentiam in anima existentem et refellit Platonem et quosdam alios qui existimaverant hujusmodi intellectum esse substantiam quamdam separatam à qua mentes nostræ species et formas intelligibiles recipiant.

2. Præterea, Philosophus (De anima, lib. III, text. 20) attribuit intellectui agenti quòd non (1) aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quòd homo semper poterit intelligere cùm voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 19) quòd « intellectus agens est substantia actu ens. » Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quòd sit aliqua potentia. Non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ, sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quòd intellectus agens ab essentia animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 17 et 18), quòd « necesse est in anima has esse differentias, » scilicet intellectum possibilem et agentem.

CONCLUSIO. — Cùm anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent; oportet in anima esse virtutem quamdam à superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu.

Respondeo dicendum quòd intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundùm aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam dicursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundùm substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quòd sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo (2) intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus deri-

(1) Ita edit. Rom. cum Colon., Duacena et Nicolai. Perperam in aliis omittitur *non*. Sic autem dicitur, quia intellectus ille semper est intelligens actu, per oppositum ad animam, quæ non semper est intelligens.

(2) Nicolai, *ab alio*.

vatæ. Non enim solus sol generat hominem. sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus animâ humanâ. Unde oportet dicere quòd in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1), cùm de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles (De anima, lib. III, text. 18) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius (1) dicit (De anima, lib. III, in comment.). Sed intellectus separatus secundùm nostræ fidei documenta, est ipse Deus (2), qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (quæst. CVI, art. 2). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundùm illud (Psalm. IV, 6): *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa lux vera illuminat, sicut causa universalis, à qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat (text. 19): « Idem autem est secundùm actum scientia rei. » Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectûs agentis hoc quòd quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectûs qui est in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quòd statim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectûs agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum (3), et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantùm ad hoc non differt, utrùm intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem è converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentiâ immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo à conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

(1) Unus ex commentatoribus Aristotelis operum celeberrimis qui, Theodosio regnante, floruit.

(2) Cur his non obstat quod Philosophus (De anima, lib. III) dicit intellectum esse separatum, ex articulo sequenti petendum est.

(3) Hinc si contingat phantasmata ita malè disponi ut capacia non sint recipiendi hunc fulgorem spiritualem qui ab intellectu agente resultat, sicut accidit in amentibus et dormientibus, tunc intellectio cessat, quia desunt species quibus fieri possit.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) à materia, ab essentia ipsius procedere sicut et alias ejus potentias.

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT UNUS IN OMNIBUS (2).

De his etiam De anima, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore, multiplicatur secundùm multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 19 et 20). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectûs. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 18), quòd « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

CONCLUSIO. — Cùm intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.

Respondeo dicendum quòd veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis (art. præc.). Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectûs agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quòd sint plures intellectus agentes, secundùm pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundùm multiplicationem hominum, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 2). Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quòd possibilis est separatus (3), quia, ut ipse dicit (De anima, lib. III, text. 19) : « agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundùm hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus agens causat universale abstrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur quòd sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quòd sit unus in omnibus secundùm habitudinem ad omnia, à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ

(1) Al., *abstrahitur.*

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres quòd sicut error est in fide ponere intellectum possibilem esse unum in omnibus, ut jam probatum est contra averrhoistas (quæst. LXXVI, art. 2), ita ponere unum intellectum agentem, ut voluerunt Plato et philosophi quos in articulo præcedenti jam auctor confutatus est.

(3) Cùm Aristoteles intellectum agentem esse separatum affirmat, non sensus est quòd sit substantia separata ab anima distincta, sed quòd sit ab elemento corporali omnino immunis ita ut non sit virtus vel actus organi corporalis. Cf. quæst. LXXVI, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 78.

vatæ. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus animâ humanâ. Unde oportet dicere quòd in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1), cùm de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles (De anima, lib. III, text. 18) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius (1) dicit (De anima, lib. III, in comment.). Sed intellectus separatus secundùm nostræ fidei documenta, est ipse Deus (2), qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (quæst. CVI, art. 2). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundùm illud (Psalm. IV, 6) : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa lux vera illuminat, sicut causa universalis, à qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat (text. 19) : « Idem autem est secundùm actum scientia rei. » Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectûs agentis hoc quòd quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectûs qui est in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quòd statim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectûs agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum (3), et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantùm ad hoc non differt, utrùm intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem è converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentiâ immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo à conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

(1) Unus ex commentatoribus Aristotelis operum celeberrimis qui, Theodosio regnante, floruit.

(2) Cur his non obstat quod Philosophus (De anima, lib. III) dicit intellectum esse separatum, ex articulo sequenti petendum est.

(3) Hinc si contingat phantasmata ita malè disponi ut capacia non sint recipiendi hunc fulgorem spiritualem qui ab intellectu agente resultat, sicut accidit in amentibus et dormientibus, tum intellectio cessat, quia desunt species quibus fieri possit.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) à materia, ab essentia ipsius procedere sicut et alias ejus potentias.

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT UNUS IN OMNIBUS (2).

De his etiam De anima, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore, multiplicatur secundùm multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 19 et 20). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectûs. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 18), quòd « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

CONCLUSIO. — Cùm intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.

Respondeo dicendum quòd veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis (art. præc.). Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectûs agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quòd sint plures intellectus agentes, secundùm pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundùm multiplicationem hominum, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 2). Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quòd possibilis est separatus (3), quia, ut ipse dicit (De anima, lib. III, text. 19) : « agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundùm hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus agens causat universale abstrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur quòd sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quòd sit unus in omnibus secundùm habitudinem ad omnia, à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ

(1) Al., *abstrahitur*.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres quòd sicut error est in fide ponere intellectum possibilem esse unum in omnibus, ut jam probatum est contra averrhoistas (quæst. LXXVI, art. 2), ita ponere unum intellectum agentem, ut voluerunt Plato et philosophi quos in articulo præcedenti jam auctor confutatus est.

(3) Cùm Aristoteles intellectum agentem esse separatum affirmat, non sensus est quòd sit substantia separata ab anima distincta, sed quòd sit ab elemento corporali omnino immunis ita ut non sit virtus vel actus organi corporalis. Cf. quæst. LXXVI, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 78.

senti, vel in præterito, vel in futuro esse (1). Ex parte verò actûs præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundùm quòd dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (quæst. LXXV, art. 2). Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantùm ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundùm quòd intelligit se priùs intellexisse, non autem secundùm quòd intelligit præteritum, prout est hìc et nunc.

Ad *tertium* dicendum, quòd species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantùm, et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem secundùm ultimam completionem actûs, et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu (2). Et secundùm hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS VII. — UTRUM ALIA POTENTIA SIT MEMORIA INTELLECTIVA, ET ALIA INTELLECTUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 74 fin. et De verit. quæst. VII, art. 3 ad 3, et quæst. XX, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim (De Trin. lib. X, cap. 10 et 11) ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quòd memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia à sensu, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4). Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundùm Augustinum (loc. cit.), memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed *contra*, de ratione memoriæ est quòd sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus (De anima, lib. III, text. 6) attribuit intellectui, ut dictum est (art. præc.). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

CONCLUSIO. — Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cùm idem objectum habeant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 3), potentiæ animæ distinguuntur secundùm diversas rationes objectorum, eo quòd ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra (ibid.) quòd si aliqua potentia secundùm propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundùm communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secun-

(1) Sive per accidens est ut in præterito fuerit, vel sit nunc in præsenti, vel esse sit habiturus in futuro.

(2) Quia scilicet habet unde actum intelligendi exerceat, sed non exercet.

(3) In hoc articulo docet memoriam intellectivam non esse aliam potentiam quàm intellectus possibilis.

dùm diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva quæ respicit suum objectum secundùm rationem colorati, non diversificatur secundùm rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundùm communem rationem entis; eo quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundùm nullam differentiam entium diversificatur (1) potentia intellectûs possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectûs agentis et intellectûs possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum è converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis (2). Unde patet quòd memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis in tertia distinctione lib. 1 Sententiarum dicatur quòd memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundùm intentionem Augustini, qui expressè dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 7, in med.), quòd « si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundùm quòd semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico quâ intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quòd ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione; intelligentiam autem pro actu intellectûs, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd præteritum et præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum secundùm diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dictâ (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ (3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM RATIO SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU (4).

De his etiam De verit. quæst. XV, art. 1, et quæst. XVI, art. 1 corp. fin., et De anima, lib. I, lect. 24 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim De spiritu et anima (cap. 11, ante med.) dicitur: « Cùm ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, priùs occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. » Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio à ratione.

2. Præterea, Boetius dicit (De consol. lib. V, prosa 4 et ult.), quòd « intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus. » Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est in eadem potentia ratio et intellectus.

(1) Ita Nicolai, Garcia et editiones Patavinæ. Rom. edit. *Diversificatur differentia*. Cod. Alcan. : *Diversificatur (differentia) intellectus patibilis*.

(2) Juxta mentem Aristotelis et B. Thomæ intellectus agens et intellectus possibilis realiter ab invicem differunt. Hanc distinctionem invenit S. Doctor (art. 10, et quæst. LIV, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 78. Sent. lib. II, dist. 17, quæst. II, art. 1, et lib. III, dist. 14, art. 1, quæstiuncula 2 ad 2, et in *Compendio theologiæ*, inter opuscula, cap. 83, 87 et 88.

(3) Ita cod. Alcan. cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac., *non sicut potentiæ puræ*.

(4) In hoc articulo docet intellectum et rationem in homine non esse diversas potentias, sed eamdem sub duplici respectu consideratam.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis verò in sensu. Sed ratio, quæ est propria nominis, quà animal rationale dicitur, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. III, cap. 20, in princ.), quòd « illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodiùs appellatur. » Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

CONCLUSIO. — **Eadem in homine potentia est ratio et intellectus : licèt intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.**

Respondeo dicendum quòd ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifestè cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere (1); ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfectè possident, secundùm modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, à princ. lect. 2). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quòd ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere. vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quòd ratiocinatio humana secundùm viam inquisitionis (2) vel inventionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursùs in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quòd quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multò ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quòd in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa enumeratio fit secundùm ordinem actuum, non secundùm distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est (quæst. LXXVII, art. 8).

Ad *secundum* patet responsio ex dictis (in corp. art.). Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem verò tempori.

Ad *tertium* dicendum, quòd alia animalia sunt ita infra hominem, quòd non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo verò attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt, sed imperfectè; et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis à vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

(1) Sic intuitivè prima principia cognoscimus.

(2) Ita cod. Alcan. cum aliis et Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *acquisitionis*.

ARTICULUS IX. — UTRUM RATIO SUPERIOR ET INFERIOR SINT DIVERSÆ POTENTIÆ (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXIV, art. 2. et Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 2, et De verit. quæst. XXV, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 4, in fine), quòd « imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. » Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur à seipso. Sed ratio inferior oritur à superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.), quòd « scientificum animæ, quo anima cognoscit necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo quo cognoscit contingentia, » et probat per hoc, quia ad « ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. » Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cùm autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quòd idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ, secundùm Augustinum (De Trin. lib. XII, cap. 8, in fine), « intendit æternis conspiciendis et consulendis : » et quod idem sit quòd Philosophus vocat *ratiocinativum* vel *opinativum*, et inferior ratio, quæ secundùm Augustinum (ibid.) « intendit temporalibus disponendis. » Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit (De orthod. fid. lib. II, cap. 22, post princ.), quòd « ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem; » unde et mens dicitur à metiendo. De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, verè dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud à mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 4, in princ.), quòd « ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. » Non ergo sunt duæ potentiæ.

CONCLUSIO. — Una et eadem potentia sunt in homine ratio superior et inferior, distincta tamen actibus et habitibus diversis; dum superior ratio ipso sapientiæ habitu æternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior verò à temporalibus per scientiam ad æterna disponitur.

Respondeo dicendum quòd ratio superior et inferior, secundùm quòd ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim (De Trin. lib. XII, cap. 7), quòd « ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis; » conspiciendis quidem, secundùm quòd ea in seipsis speculatur; consulendis verò, secundum quòd ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipso dicitur « quæ intendit temporalibus rebus. » Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quòd unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundùm viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundùm illud Apostoli (Rom. I, 20) : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In via verò judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundùm rationes æternorum temporalia disponimus. Potest

(1) Ratio superior est ipsa potentia intellectûs secundùm quòd intendit æternis conspiciendis aut consulendis, et ratio inferior est eadem potentia secundùm quòd temporalibus et caducis se applicat.

autem contingere quòd medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectûs, conclusiones verò ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, putà in perspectiva. Sed eadem est potentia rationis, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur, secundùm Augustinum (De Trin. lib. XII, cap. 4, in princ.), per officia actuum, et secundùm diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori verò scientia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm quamcumque rationem partitionis (2) potest pars dici; inquantum verò ratio dividitur secundùm diversa officia, ratio superior et inferior partes (3) dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio deducuntur et diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd *scientificum,* de quo Philosophus loquitur, non est idem quòd ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis (4) et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quàm ratio inferior, quia est contingentium tantùm. Nec tamen est simpliciter dicendum quòd sit alia potentia quâ intellectus cognoscit necessaria, et alia quâ cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundùm eamdem rationem objecti, scilicet secundùm rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfectè cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia verò imperfectè cognoscit, sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantùm ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum et ratiocinativum,* non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundùm diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundùm propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus : ad quam diversimodè se habent secundùm perfectum et imperfectum.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa distinctio Damasceni est secundùm diversitatem actuum, non secundùm diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectûs qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius (5). Dijudicare verò, vel mensurare, est actus intellectûs

(1) Quippe cùm ad sapientiam pertineat æternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam verò temporalium rerum cognitio rationalis, ut ait Augustinus (De Trin. lib. XII propè finem).

(2) Ita cod. Alcan. cum aliis, et edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *participationis.*

(3) Cod. cit. cum edit. Rom. *partitiones.*

(4) Per scientiam naturalem hic intelligit S. Thomas non eam quæ solo lumine naturali acquiri potest, prout à supernaturali distinguitur, sed quæ naturæ principia et causas, vel effectus, motus, proprietates investigat, prout metaphysicæ condividitur.

(5) Similiter docet (2 2, quæst. I, art. 4 in corp. et art. 5 ad 4), ubi ait quòd *de ratione opinionis est quòd id quod est opinatum existimatur possibile aliter se habere,* ac rursùs quæst. II, art. 1, De verit. quæst. XIV, art. 9 ad 6. Hinc scribit (lect. ult. in lib. I Post.) quòd non contingit omnino simul idem scire et opinari, quia simul homo haberet existimationem, quòd posset aliter se habere et quòd non potest aliter se habere.

applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

ARTICULUS X. — UTRUM INTELLIGENTIA SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU (1).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 1.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim (lib. De spiritu et anima, cap. 11) quòd « cùm ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, priùs occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia. » Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit (De consol. lib. V, pr. 4) quòd « ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur (2). » Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quòd intelligentia sit alia potentia quàm intellectus, sicut ratio est alia potentia quàm imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 33). Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, diversus. Dicit enim Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 22, post princ.), quòd « primus motus intelligentia dicitur; quæ verò circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur : excogitatio verò in eodem manens et seipsam examinans, et dijudicans, φρόνησις dicitur (id est, sapientia); φρόνησις autem dilatata facit cognitionem, id est, interiùs dispositum sermonem; » ex quo ait « provenire sermonem per linguam enarratum. » Ergo videtur quòd intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 21), quòd « intelligentia indivisibilium est in quibus non est falsum. » Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

CONCLUSIO. — **Intelligentia et intellectus non distinguuntur ut duæ potentiæ, sed ut actus à potentia.**

Respondeo dicendum quòd hoc nomen intelligentia propriè significat ipsum actum intellectûs, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris (3) de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur; fortè propter hoc quòd hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco translatis dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentia, sed sicut actus à potentia; innuitur enim talis divisio etiam à philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum; quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia verò tria distinguuntur secundùm tres status intellectûs possibilis; qui quandoque est in potentia tantùm, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo (4), qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus (5).

(1) Hic intelligentia propriè significat actum intellectûs, qui est intelligere.

(2) Boetius, *contuetur*.

(3) Ita designantur Aristotelis opera.

(4) Dicitur intellectus in habitu, quia habet species intelligibiles, sed eis actualiter non utitur, ut doctor qui scientiam quam possidet non applicat.

(5) Intellectus adeptus actum scilicet ad quem ordinatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectûs; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectûs, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quòd « ratio tantùm humani generis est, sicut intelligentia sola Dei : proprium enim Dei est quòd absque omni investigatione (1) omnia intelligat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primò quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur *intelligentia;* secundò verò id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur *intentio;* dum verò persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio;* dum verò id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire,* vel *sapere;* quod est φρόνησις vel *sapientia;* nam sapientiæ est judicare, ut dicitur (Metaph. lib. I, cap. 2, à princ.). Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hæc est *dispositio interioris sermonis,* ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS XI. — UTRUM INTELLECTUS SPECULATIVUS ET PRACTICUS SINT DIVERSÆ POTENTIÆ.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. XI, art. 3, quæst. II, et De verit. quæst. III, et De anima, lib. III, lect. 15.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet (De anima, lib. II, text. 27). Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantùm; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa, sicut potentia à potentia : ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 4). Ergo et intellectus practicus à speculativo.

Sed *contra* est quod dicitur (De anima, lib. II, text. 49), quòd « intellectus speculativus per extensionem fit practicus. » Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

CONCLUSIO. — **Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur : unde constat intellectum speculativum, et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.**

Respondeo dicendum quòd intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est (quæst LXXVII, art. 3), id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quòd sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eàdem visivâ potentiâ apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quòd ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundùm hoc au-

(1) Nempe uno intuitu omnia intelligit.

tem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus verò intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 49), quòd « speculativus differt à practico fine; » unde et à fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille verò practicus, id est, operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundùm modum suæ apprehensionis.

Ad *secundùm* dicendum, quòd verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitûs potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cùm aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectûs practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad *tertium* dicendum, quòd multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias (1) quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (in corp. et art. 7 huj. quæst. et quæst. LXXVII, art. 3).

ARTICULUS XII. — UTRUM SYNDERESIS SIT QUÆDAM SPECIALIS POTENTIA AB ALIIS DISTINCTA (2).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. XVI, art. 1, et art. 2 ad

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. I (super illud : *Quatuor facies uni*), dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur; quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XII, cap. 12 et 13). Videtur ergo quòd synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit (De libero arbitrio, lib. II, cap. 10, post med.), quòd « in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia. » Hæc autem dicimus synderesim. Cùm ergo regulæ incommutabiles, quibus judicamus, pertineant ad rationem secundùm sui superiorem partem, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 2), videtur quòd synderesis sit idem quòd ratio; et ita est quædam potentia.

Sed *contra*, « potentiæ rationales se habent ad opposita, » secundùm Philosophum (Metaph. lib. XII, text. 3). Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantùm inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quòd esset rationalis potentia ; non enim invenitur in brutis.

CONCLUSIO. — Synderesis non quædam specialis potentia est ratione altior, vel

(1) Res particulares sensitivas potentias diversificant, sed non ita est de potentia superiori quæ communem objecti rationem respicit.

(2) Synderesis est habitus naturalis practicus quo prima rerum agendarum principia cognoscimus; cujusmodi sunt bonum esse agendum, malum esse fugiendum.

ut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.

Respondeo dicendum quòd synderesis non est potentia, sed habitus: licèt quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam verò dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd, sicut supra dictum est (art. 8 hujus quæst.), ratiocinatio hominis, cùm sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut à quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quòd sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 6). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quòd synderesis non est potentia, sed habitus naturalis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa divisio Hieronymi attenditur secundùm diversitatem actuum, non secundùm diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundùm oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi (2) sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII. — UTRUM CONSCIENTIA SIT QUÆDAM POTENTIA (3).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 4, et De ver. quæst. XVII, art. 1, et Rom. II, lect. 3.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes (super illud Rom. II: *Reddente illis testimonium conscientia*, etc.), quòd « conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, et adhæret bonis. » Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam; vel ipsam mentem, secundùm illud (Ephes. IV, 23): *Renovamini spiritu mentis vestræ;* vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut

(1) Ille habitus nunquam extinguitur, ut videre est (1 2, quæst. LIII, art. 1), ubi ait auctor habitus primorum principiorum tam speculativorum quàm practicorum corrumpi non posse (Cf. quæst. XCIV, art. 6). Dicitur naturalis quia habitus ille est quodammodo innatus menti nostræ ex ipso lumine intellectûs agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum (Cf. Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 3, et 1 2, quæst. LI, art. 1).

(2) Ad quam rationem pertinet synderesis, ad superiorem, an inferiorem? ad neutram determinatè, juxta D. Thomam, sed *nominat quid communiter se habens ad utramque.* In ipso enim habitu universalium principiorum juris, continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut Deo esse obediendum, quædam verò quæ pertinent ad rationes inferiores, ut vivendum esse secundùm rationem.

(3) Conscientia definiri potest judicium rationis practicæ affirmantis vel negantis aliquid circa res particulares.

patet per Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6 et 7). Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati; dicitur enim (Tit. II, 15) de quibusdam, quòd *inquinatæ sunt eorum mentes et conscientia.* Ergo videtur quòd conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quòd conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia (1). Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed *contra*, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

CONCLUSIO. — Conscientia si propriè sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quæ agimus, applicamus : quam applicationem sequitur vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio.

Respondeo dicendum quòd conscientia, propriè loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundùm communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundùm proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid : nam conscientia dicitur *cum alio scientia.* Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quòd conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundùm quòd recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundùm illud (Eccles. VII, 23) : *Scit conscientia tua, te crebrò maledixisse aliis;* et secundùm hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundùm quòd per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundùm hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundùm quòd per conscientiam judicamus quòd aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum; et secundùm hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quòd omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus; unde, propriè loquendo, conscientia nominat actum (2). Quia tamen habitus est principium actûs, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa Ezech. I (super illud : *Quatuor facies uni*) synderesim *conscientiam* nominat; et Basilius (hom. in princ. Proverb., à med.), naturale judicatorium, et Damascenus dicit (De fid. orth. lib. IV, cap. 23), quòd est lex intellectûs nostri. Consuetum enim est quòd causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd conscientia dicitur spiritus, secundùm quòd spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen (3).

(1) Quia scilicet in anima hæc tantùm insunt actus, habitus, potentia seu facultas, ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 4 apud S. Thomam, lect. 5).

(2) Cujus potentiæ actus sit conscientia quibusdam dubium est. Sed B. Thomæ sententia docentis eam esse actum mentis seu intellectû communior et verior est.

(3) Conscientia interdùm accipitur impropriè pro ipsa hominis anima vel mente quæ per peccatum inquinatur et per gratiam emundatur

Ad *secundum* dicendum, quòd inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione; inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (art. præc.).

QUÆSTIO LXXX.

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primò de appetitu in communi. Secundò de sensualitate. Tertiò de voluntate. Quartò de libero arbitrio. — Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ. — 2° Utrùm appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS I. — UTRUM APPETITUS SIT ALIQUA SPECIALIS ANIMÆ POTENTIA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. XV, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 1). Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundùm objecta (2). Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

Sed *contra* est quod Philosophus (De anima, lib. II, text. 27) distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam (Orth. fid. lib. II, cap. 22) distinguit vires appetitivas à cognitivis.

CONCLUSIO. — Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitûs naturalis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quòd generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quàm in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque;

emundabit conscientiam nostram ab operibus nostris (Heb. IX).

(1) Potentia appetitiva ea est quæ movetur ab objecto apprehenso, sive per sensum, sive per intellectum apprehendatur.

(2) Per actus quidem immediatè, sed mediatè per objecta, quia et ipsi actus per objecta immediatè distinguuntur, ut ex professo jam dictum est (quæst. LXXVII, art. 5).

quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus recipit species omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundùm sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 5, lect. 1). Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium; ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solùm ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur verò ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura (2), et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid non eà ratione quâ est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum (3), sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II. — UTRUM APPETITUS SENSITIVUS ET INTELLECTIVUS SINT DIVERSÆ POTENTIÆ.

De his etiam De verit. quæst. XV, art. 3 corp. et quæst. XXII, art. 4, et De anima, lib. I, lect. 10, et III, lect. 24, com. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 5, et quæst. LXXIX, art. 7). Sed accidit appetibili quòd sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium (4); et secundùm hoc distinguitur à sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ: cùm enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei

(1) Distinctio numerica et specifica actuum moralium sumitur quoque ex formali diversitate objectorum, sed non ex eorum materiali distinctione.

(2) Eo extensiore sensu quo *natura* dicitur *esse* quodlibet naturale, vel ad naturam propriè dictam seu substantiam spectans.

(3) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Nicolai: *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* Editionis Patavinæ: *Utpote in visu ad videndum, et auditu,* etc.

(4) Per se directè, primariò, etsi singularium secundariò, indirecte, reflexè, ut ex professo infra (quæst. LXXXVI, art. 1) expendetur.

singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui à sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quàm in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed *contra* est quod Philosophus (De anima, lib. III, text. 57) distinguit duplicem appetitum, et dicit quòd « appetitus superior movet inferiorem. »

CONCLUSIO. — **Cùm illud, quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo quod à sensu apprehenditur; necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.**

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem, movens motum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54, et Metaph. lib. XI, text. 53). Passiva autem et mobilia distinguuntur secundùm distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit (1). Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundùm differentiam apprehensorum, sicut secundùm propria objecta.

Ad *secundum* dicendum, quòd appetitus intellectivus (2), etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundùm aliquam rationem universalem (3); sicut cùm appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica (lib. II, cap. 4, circ. fin.), quòd odium potest esse de aliquo universali, putà cùm odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (De anima, lib. III, text. 58), opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori (5). Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

(1) Sunt appetibilium quædam quæ ex se, vel ex natura sua non sunt nata apprehendi per sensum, ut Deus et angeli; alia verò quæ nata sunt apprehendi per sensum.

(2) Nicolai, *naturalis*.

(3) Non similiter sensitivus.

(4) Sensitivus non potest in talia singularia ferri.

(5) Duplex ponitur potentia appetitiva in homine, quia in se duplex est objectum appetibile, sed non ponitur duplex potentia motiva, quia non est duplex objectum illius potentiæ, siquidem appetitus superior movet mediante inferiori.

QUÆSTIO LXXXI.

DE SENSUALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sensualitate : circa quam quæruntur tria : 1° Utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm.—2° Utrùm dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. — 3° Utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS I. — UTRUM SENSUALITAS SOLUM SIT APPETITIVA (1).

De his etiam De verit. quæst. XXV, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sensualitas non solùm sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 12) quòd « sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est. » Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus (De Trin. lib. XII, loc. cit.) dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod ad vim cognitivam pertinet. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed *contra* est quòd sensualitas definitur « esse appetitus rerum ad corpus pertinentium. »

CONCLUSIO. — Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.

Respondeo dicendum quòd nomen sensualitatis sumptum videtur à sensuali motu, de quo Augustinus loquitur (De Trin. lib. XII, loco cit.); sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut à visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita propriè dicitur motus, sicut actio appetitûs. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitûs sensitivi (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per hoc quod dicit Augustinus, quòd « sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus, » non datur intelligi quòd corporis sensus sub sensualitate comprehendantur; sed magis quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis.

(1) Sensualitas est nomen appetitûs sensitivi et definiri potest appetitus rerum ad corpus pertinentium.

(2) Ex his patet non sumi hìc sensualitatem sicut aliquandò sumitur, pro appetitu scilicet sensitivo secundùm quòd est peccato corruptus et rationi rebellis factus; sed sumi generaliter secundùm quòd est naturalis facultas, ad sensibilium appetitionem inclinans.

Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut appetitiva, ad quam pertinet sensualitas (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd serpens non solùm ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati (2); et quantùm ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS II. — UTRUM APPETITUS SENSITIVUS DISTINGUATUR IN IRASCIBILEM ET CONCUPISCIBILEM, SICUT IN POTENTIAS DIVERSAS (3).

De his etiam De verit. quæst. XV, art. 3 corp., et quæst. XXV, art. 2, et Eth. lib. II, lect. 5, col. 2, et De anima, lib. III, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 107). Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cùm ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis verò nocivum; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundùm sensum (4). Sed conveniens secundùm sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est à concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Matth. XIII : *Simile est regnum cœlorum fermento*) : « Possideamus in irascibili odium vitiorum. » Sed odium, cùm contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est quòd Gregorius Nyssenus (habetur verò ex Nemesio, lib. de nat. hominis, cap. 16), et Damascenus (De fid. orth. lib. II, cap. 22, ante med. et cap. 12) ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitùs sensitivi.

CONCLUSIO. — Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis ; irascibilis autem ad resistendum contrariis : diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quòd appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitùs sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cujus evidentiam considerare oportet quòd in rebus naturalibus corruptibilibus non solùm oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta : sicut ignis habet naturalem inclinationem non solùm ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quòd resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quòd in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundùm sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia verò per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *iras-*

(1) Hinc vires appetitivæ solæ sunt de essentia sensualitatis : potentiæ apprehensivæ ad illam pertinent, tanquam quid præambulum; et potentiæ motivæ, tanquam illius ministræ quæ ei obsequantur.

(2) Edit. Patav. *In effectum*. Al., *affectum*.

(3) Docet D. Thomas appetitum sensitivum dividi in concupiscibilem et irascibilem, sicut in duas potentias re inter se distinctas.

(4) Sive non fertur nisi ad ea cupienda quæ sensum afficiunt.

cibilis: unde dicitur quòd ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et supereminecat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundùm inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quòd irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur (De animalibus, lib. IX, cap. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4); ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundùm delectationem sensûs, sed secundùm quòd est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem (1); sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III. — UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS OBEDIANT RATIONI.

De his etiam 1 2, quæst. XVII, art. 7, et quæst. L, art. 3, et quæst. LVI, art. 4, et De verit. quæst. XXV, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus (De Trinit. lib. XII, cap. 12 et 13); ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundùm illud Apostoli (Rom. VII, 23): *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitûs, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 12, circa fin.), quòd « obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. »

CONCLUSIO. — Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eàdem ratione.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter : uno

(1) Prout etiam suo modo appetitui rationali tribuitur, qui odisse vitia solus potest.

modo quidem quantùm ad rationem; alio verò modo quantùm ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantùm ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4), vis cogitativa, quæ dicitur à quibusdam *ratio particularis;* eò quòd est collativa intentionum individualium Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundùm rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quòd ratio universalis imperat appetitui sensitivo. qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectûs, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantùm ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundùm appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere (1), nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 57), quòd « appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. » Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensualitas significatur per serpentem quantùm ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis (2). Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum (3) ex parte actûs, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Politicorum lib. I, cap. 3), « est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum. » Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu (4). Intellectus autem, seu ratio dicitur principali irascibili et concupiscibili politico principatu;

(1) Scilicet non sufficit ut semper et quoad omnes suos motus moveat absque consensu voluntatis, quia licèt non sit ita abjectus quin aliquando possit repugnare rationi, reverà tamen ei est subjectus ita ut sæpè ac in multis obedire debeat.

(2) Putà mentem per illecebram quamdam seducere, ut Augustinus explicat.

(3) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom. : *Sensitivum quàm appetitivum.*

(4) Cod. Tarrac. *vario motu.*

quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solùm ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quòd sentimus vel imaginamur liquod delectabile, quod ratio vetat; vel triste, quod ratio præcipit. Et sic er hoc quòd irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivæ quàm apprehensivæ, non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solùm instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

QUÆSTIO LXXXII.

DE VOLUNTATE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de voluntate; circa quam quæruntur quinque: 1° Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat. — 2° Utrùm omnia ex necessitate appetat. — 3° Utrùm sit eminentior potentia quàm intellectus. — 4° Utrùm voluntas moveat intellectum. — 5° Utrùm voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS ALIQUID EX NECESSITATE APPETAT (1).

De his etiam 12, quæst. X, art. 1, et quæst. LXXX corp. et De verit. quæst. XXII, art. 5, et De mal. quæst. VI, art. unico.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. V, cap. 10), quòd « si aliquid est necessarium, non est voluntarium. » Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessariò desideratum.

2. Præterea, potestates rationales, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3), se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis; quia, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42), « voluntas in ratione est (2). » Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundùm voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 4, in princ.), quòd « beatitudinem omnes unâ voluntate appetunt. » Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

CONCLUSIO. — **Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.**

Respondeo dicendum quòd necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cùm dicimus, quòd omne com-

(1) In hoc articulo distinguit S. Thomas quinam ex actibus voluntatis sint liberi et quinam sint necessarii. Et sic eos qui in omnibus et eos qui in nullis actibus hominem esse liberum existimârunt æquo marte expugnat.

(2) Seu in *parte rationali*, ut videre est ibi, non ut *ratio* potentiam distinctam significat.

positum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cùm dicimus, quòd necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quòd non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cùm aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur necessitas finis (1), quæ interdum etiam utilitas dicitur: ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente ita quòd non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis. Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundùm inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundùm inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quòd aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quòd aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium (2). Necessitas autem finis non repugnat voluntati quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati : quinimo necesse est quòd sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur (Phys. lib. II, text. 89). Oportet enim quòd illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit (ibid.).

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas, secundùm quòd aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quàm rationi, quæ ad opposita se habet (4). Unde secundùm hoc magis est intellectualis quàm rationalis potestas.

Ad *tertium* dicendum, quòd sumus domini nostrorum actuum, secundùm quòd possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2). Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTAS EX NECESSITATE OMNIA VELIT QUÆCUMQUE VULT (5).

De his etiam loc. sup. art. 1 cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius (De divin. nom. cap. 4,

(1) In hac necessitate distinguendum est quod est absolutè necessarium, ut cibus ad vivendum, et quod est necessarium tantùm ut finem commodiùs assequatur; ut equus ad iter faciendum, t hæc est ultima necessitas quæ utilitas dicitur.

(2) Prout voluntarium accipitur pro spontaneo juxta intentum præsens; voluntarium enim quod arbitrii libertatem importat, non coacto vel violento tantùm, sed et necessario adversatur.

(3) Principium illud immobile est beatitudo à qua omnes volitiones determinantur.

(4) Voluntas quoad finem ultimum intellectui respondet, sed quoad media magis respondet rationi, siquidem sub hoc respectu ad opposita se habet, ut ratio.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem tanquam in radice rejicias hæreses Calvini, Lutheri et aliorum dicentium liberum hominis arbitrium esse nullum, quod damnatum est à concilio Tridentino (sess. VI, can. 1 et 5).

part. 4, lect. 23), quòd « malum est præter voluntatem. » Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessariò consequitur ex movente. Ergo videtur quòd objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsum.

3. Præterea, sicut apprehensum secundùm sensum est objectum appetitûs sensitivi, ita apprehensum secundùm intellectum est objectum intellectivi appetitûs, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundùm sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IX, cap. 14), quòd animalia moventur visis. Ergo videtur quòd apprehensum secundùm intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retr. lib. I, cap. 9), quòd « voluntas est quâ peccatur, et rectè vivitur; » et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

CONCLUSIO. — Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem.

Respondeo dicendum quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini ut jam dictum est (art. præc.). Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognitâ connexione necessariâ conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem (1), quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni (2). Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad *secundum* dicendum, quòd movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota

(1) Seu in particulari consideratam ut est vera beatitudo quæ mox insinuatur; seu in communi ut sic et secundùm se, qualiscumque tandem sit, quia potest aliquis in hac aut illa re beatitudinis objectum constituere.

(2) Ut expressiùs (1 2, quæst. VIII art. 1) ex professo dicetur

ejus possibilitas moventi subdatur (1). Cùm autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad *tertium* dicendum, quòd vis sensitiva non est vis collativa diversorum (2), sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundùm illud unum determinatè movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS III. — UTRUM VOLUNTAS SIT ALTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS (3).

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 4, et De verit. quæst. XXII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas sit altior potentia quàm intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet. Proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectûs in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quàm intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus : dicitur enim (I. Cor. XIII, 2) : *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quàm intellectus.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 7) ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

CONCLUSIO. — Cùm objectum intellectûs sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quàm voluntas : hæc tamen interdum secundùm quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.

Respondeo dicendum quòd eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter; alio modo secundùm quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundùm seipsum tale; secundùm quid autem, prout dicitur tale secundùm respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundùm se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectûs est simplicius et magis absolutum quàm objectum voluntatis. Nam objectum intellectûs est ipsa ratio boni appetibilis : bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quantò autem aliquid est simplicius et abstractius, tantò secundùm se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectûs est altius quàm objectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ sit secundùm ordinem ad objectum, sequitur quòd secundùm se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.— Secundùm quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo

(1) Id est ad nihil sit in potentia quod non per tale movens assequatur.

(2) Sive non est facultas quæ alterum conferat cum altero, vel quæ alterum ex altero inferat.

(3) Scotus et scotistæ negant intellectum esse potentiam voluntate simpliciter nobiliorem, sed D. Thomæ sententiam tenent Durandus (IV, d. 49, quæst. IV), Valentia (part. I, quæst. VI), Cumel (1 2, quæst. III), Bannesius, Sylvius et alii quàm plurimi etiam extra thomistas.

scilicet quòd objectum voluntatis in altiori re invenitur quàm objectum intellectûs; sicut si dicerem, auditum esse secundùm quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliquâ re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXVII, art. 4), actio intellectûs consistit in hoc quòd ratio rei intellectæ est in intelligente; actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (Metaph. lib. VI, text. 8), quòd bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectûs, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsâ animâ, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando verò res in qua est bonum est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus es altior voluntate. Unde melior est amor Dei quàm cognitio (1); è contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quàm amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quàm voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio causæ accipitur secundùm comparationem unius ad alterum; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolutè, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundùm quòd intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior (2), sicut intellectus inter alias potentias.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundùm naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentiâ. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio procedit de voluntate secundùm comparationem ad id quod supra animam est (3); virtus enim charitatis est quâ Deum amamus.

ARTICULUS IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT INTELLECTUM (4).

De his etiam 1 2, quæst. IX, art. 1, et quæst. XVII, art. 1, et De verit. quæst. XIV, art. 1 et 2, et quæst. XXII, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto, quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16), et Philosophus (De anima, lib. III, text. 19). Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellec-

(1) Putà in statu viæ de quo præcisè nunc agitur; tum quia Deus in hoc statu immediatè amatur, sed non immediatè cognoscitur; tum quia imperfectè cognosci tantùm potest, sed plenè ac perfectè amari quodammodo; tum quia quæ habetur de illo cognitio non est necessariò cum amore connexa, sed frequenter ab illo separatur; sed in statu beatifico ubi per essentiam cognoscitur non ita se res habet.

(2) Nam bonum appetitur quia est cognitum et judicatum et sic est judicatum ab intellectu. Unde patet quòd objectum intellectûs sit altius excellentiusque.

(3) Ita voluntas nobilior est secundùm quid, ut dictum est (in corp. art.).

(4) In hoc articulo docet duo S. Doctor, prius quòd intellectus moveat voluntatem per modum causæ finalis, posterius verò quòd voluntas moveat intellectum et omnes alias animæ potentias, præter vires partis vegetativæ, per modum causæ efficientis et formalis.

tum est movens non motum ; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 16, ad finem), quod « in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere. » In nobis autem est aliquid per voluntatem ; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

CONCLUSIO. — **Intellectus movet voluntatem ut finis ; voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective.**

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem (1) ; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum ; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit (De similitudinibus, cap. 2). Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus , præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis ; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest : uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva (2) boni communis ; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra (art. præc.), quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate ; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum com-

(1) Hinc principatum supra efficientem obtinere dicitur (De part. anim. lib. I, cap. 1), quia ratio est faciendi.

(2) Ita cod. Alcan. cum Nicolai. Edit. Rom., *apprehensiva*. Patav. *appetitus*.

munem rationem sui objecti, quod est bonum; intellectus autem, secundùm quòd est quædam res, et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundùm hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere (1). Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quòd præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi (2) et intelligendi est aliquod intellectivum principium (3) altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit (Ethic. lib. VII, seu mag. Mor. cap. 18), et per hunc modum ostendit quòd non est procedere in infinitum.

ARTICULUS V. — UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS DISTINGUI DEBEANT IN APPETITU SUPERIORI (4).

De his etiam sup. quæst. XLIX, art. 4, et Sent. III, dist. 17, art. 1, quæst. III, et De verit. quæst. XXV, art. 3, et De anima, lib. III, lect. 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur à concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solùm ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur (Sap. VI, 21) : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantùm, sicut cùm irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus (Super Matth. XIII, super illud : *Simile est regnum cœlorum fermento*, etc.) monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundùm quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo : quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro De spiritu et anima, cap. 3, dicitur, quòd has potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, habet anima, antequam corpori misceatur. Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantùm, sed conjuncti, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 5 et 8). Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

(1) Huic dicto, scilicet quòd intellectus est altior duobus modis voluntate, et voluntas uno tantùm altior intellectu, si addas dicta (art. præc.), videbis quòd intellectus tribus modis est altior voluntate, voluntas autem duobus modis altior intellectu. Vide omnia, et ne erres, habeas præ oculis distinctionem illam (art. 3), scilicet esse altiùs vel simpliciter, vel secundùm quid.

(2) Al., *consiliandi.*

(3) Nempe extrinsecum.

(4) Ex hoc articulo habes in quo sensu rationali ira et concupiscentia angelis et etiam Deo meritò à Scripturis attribui possint : *Irascimini et nolite peccare* (Ps. IV) : *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. XIV) : *Concupiscet rex decorem tuum* (Ps. XLIV) : *Concupivit anima mea*, etc. (Ps. CXVIII).

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, De nat. hom. cap. 16), quòd « irrationalis (1) pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum; » et idem dicit Damascenus (De fid. lib. II, cap. 12); et Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 42), quòd « voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira; vel desiderium, et animus. »

CONCLUSIO. — **In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.**

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitûs, qui dicitur voluntas; quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 3, et quæst. LXXIX, art. 7), potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundùm communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundùm rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundùm diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum; diversificaretur à potentia quæ esset nigri, inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundùm diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitûs sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundùm sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundùm quòd est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectûs non multiplicantur vires apprehensivæ, licèt multiplicentur ex parte sensûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundùm quòd sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solùm in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantùm potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est, in voluntate, secundùm quòd habet ordinem ad hujusmodi actus (2). Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro De spiritu et anima (loco cit. in arg. 3), quòd « irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam uniatur corpori; » ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licèt non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad *tertium* (3).

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, et plurimis editis. Perperam edit. Rom., *rationalis*.

(2) Irascibilis et concupiscibilis non voluntati attribuuntur nisi impropriè, et non ut diversæ potentiæ, at solùm generaliter et secundùm similitudinem actûs, ut hic tradit B. Thomas.

(3) Præter id quod jam quæst. LXXVII, art. 8 ad 1) responsum est : ***librum illum auctoritatem non habere***

QUÆSTIO LXXXIII.

DE LIBERO ARBITRIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de libero arbitrio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo sit liberi arbitrii. — 2° Quid sit liberum arbitrium, utrùm sit potentia, vel actus, vel habitus. — 3° Si est potentia, utrùm sit appetitiva, vel cognitiva. — 4° Si est appetitiva, utrùm sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII (1).

De his etiam 1 2, quæst. XIII, art. 6, De verit. quæst. XXIV, art. 1, et art. 2 corp., et De mal. quæst. VI, art. unico.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim (Rom. VII, 19) : *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim (Rom. IX, 16) : *Non est volentis,* scilicet velle, *neque currentis,* scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur (Metaph. lib. I, cap. 2, circa med.). Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim (Prov. XXI, 1) : *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud;* et (Phil. II, 13) : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur (Jerem. X, 23) : *Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea. Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.) : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est à natura. Ergo naturale est nobis quòd aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XV, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui* (2); Glossa interlinearis : id est, in libertate arbitrii.

CONCLUSIO. — Cùm homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessariò est.

Respondeo dicendum quòd homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta prohibitiones, præmia et pœnæ. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat : et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Wicleffi, Lutheri, Calvini et omnium aliorum qui liberum hominis arbitrium negârunt.

(2) *Trium tibi datur optio* (II. Reg. ult.). *Eligo ergo vitam* (Deut. XXX). *Si volueritis et audieritis me* (Is. I). *Aut facit arborem bonam* (Matth. XII). *Quod vult faciat* (I. Cor. VII).

opposita, ut patet in dialecticis (1) syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quòd homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quòd rationalis est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 3 ad 2), appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cùm vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit (Contra Jul. lib. III, cap. 26).

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur à Deo (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quòd sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem.

Ad *quartum* dicendum, quòd dicitur non esse in homine via ejus, quantùm ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad *quintum* dicendum, quòd qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quòd homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundùm intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2). Ex parte verò corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundùm quòd est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quòd non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundùm corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (quæst. LXXXI, art. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundùm quas aliquis magis inclinatur in unum quàm in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes sub-

(1) Nempe probabilibus.

(2) De fide est hominem etiam post lapsum esse liberii arbitrii. *Si quis*, ait concilium Tridentinum, *liberum hominis arbitrium post peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imò titulum sine re figmentum denique à Satana invectum, anathema sit* (sess. VI, cap. 5).

(3) Quicumque dixerit: *Si gratia non daretur, non quidem facilè, sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata; anathema sit* (conc. Milevitanum, cap. 4).

jacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositivè, vel à nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA (1).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 1 et 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quàm liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis (2). Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit (Tract. de gratia et lib. arbitr. cap. 2, in princ.), quòd « liberum arbitrium est habitus animi liber sui. » Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit (Enchir. cap. 30), quòd « homo malè utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum. » Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed *contra* est, quòd nihil est subjectum habitûs, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, quâ sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

CONCLUSIO. — Cùm liberum arbitrium sit quo indifferenter se habent homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam, vel potentiam cum habitu, sed necessariò potentia quædam animæ naturalis est.

Respondeo dicendum quòd quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundùm propriam significationem vocabuli, secundùm tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actûs principium, scilicet quo homo liberè judicat. Principium autem actûs in nobis est et potentia et habitus (3). Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quòd liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifestè apparet ex duobus. Primò quidem, quia, si est habitus, oportet quòd sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quòd sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (quæst LXXXII, art. 1 et 2) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quòd sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quòd sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quòd nullo modo sit habitus. Secundò hoc apparet, quia habitus dicuntur secundùm quòd nos habemus ad passiones, vel ad actus, bene, vel male, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5). Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectûs, dum verum cognoscimus; per habitum autem

(1) Docet D. Thomas liberum arbitrium esse potentiam, sed inferiùs demonstrabit (art. 4) potentiam istam non esse aliud quàm voluntas.

(2) Prout à Magistro Sententiarum (lib. II, dist. 24, § 85) definitur. Hic verò facultas non idem sonat ac potentia.

(3) Habitus quidem immediatum et proximum, quia potentiam informans ut agendi reddatur capax in actu primo, sed potentia mediatum duntaxat et remotum veluti apta secundùm se ut per habitum informetur.

contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossible est quòd liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quòd sit potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consuetum est potentiam significari nomine actûs. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia, quæ est hujus actûs principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundùm quòd dividitur contra potentiam, sed secundùm quòd significat habitudinem quamdam (2), quâ aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quàm per habitum. Nam per potentiam homo se habet ut potens operari; per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantùm ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantùm ad libertatem quæ est à culpa et à miseria; de qua infra in tractatu Moralium dicetur (in secunda parte hujus operis).

ARTICULUS III. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA APPETITIVA (3).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 3, et lib. III, dist. 17, art. 1, quæst. III ad 5, et De verit. quæst. XXVII, art. 4 et 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 27), quòd « cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium. » Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, circa med.), quòd « electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundùm quòd eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

CONCLUSIO. — Cùm proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.

Respondeo dicendum quòd proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quòd possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex

(1) Actus enim in homine sunt transeuntes, modòque adsunt, modò absunt.

(2) Sicut et Philosophus intellectum agentem *quemdam habitum* vocat, licèt sit potentia (De anima, lib. III, text. 15).

(3) Juxta mentem D. Thomæ liberum arbitrium est potentia appetitiva, sed tamen radicaliter in intellectu existit, tanquam in propria causa. *Radix libertatis*, ut ait, *sicut et subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio* (1 2, quæst. XVII, art. 1 ad 2). Cui consentiunt, Bona, Richardus, Caietanus, Bannesius, Medina, Valentia, et alii.

parte autem appetitivæ requiritur quòd appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles (Eth. lib. VI, cap. 2) sub dubio relinquit, utrùm principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quòd electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed (Eth. lib. III, cap. 3) in hoc magis declinat quòd sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabilis. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cùm bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitûs, sequitur quòd electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundùm hoc dicit Damascenus, quòd « cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium. »

Ad *secundum* dicendum, quòd judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, et secundò per acceptationem appetitûs (1). Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, loco nunc cit.), quòd « ex consiliari judicantes desideramus secundùm consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum à vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV.—UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT ALIA POTENTIA A VOLUNTATE (2).

De his etiam locis sup. art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd, aliud est θέλησις, aliud verò βούλησις: θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum (3); quia βούλησις secundùm ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2) : quia « voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. » Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectûs sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitûs intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De orth. fid. lib. III, cap. 14, circa med.), quòd « liberum arbitrium nihil aliud est quàm voluntas. »

CONCLUSIO. — Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantùm potentia sunt.

(1) Hinc voluntas in sua electione necessariò pendet ab ultimo judicio rationis practicæ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò Scripturas uti nomine voluntatis pro libero arbitrio : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Qui vult venire post me... apposui tibi ignem et aquam; ad quod volueris extende manum.*

(3) Juxta græcum *βούλησις*, derivatum à *βουλὴ*, quod significat consilium, ut sit veluti consiliativa voluntas ; cùm *θέλησις* nonnisi à simplici volendi actu sic dicatur.

Respondeo dicendum quòd potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 2, et quæst. LXXX, art. 2). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitûs intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quàm vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur propriè principia quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem propriè est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde propriè de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitûs, velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde propriè est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quòd sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (quæst. LXXIX, art. 8), quòd ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri : unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd βούλησις distinguitur à θέλησις non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad *secundum* dicendum, quòd electio et voluntas, id est, ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus comparatur ad voluntatem ut movens (2); et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUÆSTIO LXXXIV.

QUOMODO ANIMA CORPORI CONJUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA QUÆ SUNT INFRA IPSAM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantùm ad potentias intellectivas et appetitivas : aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. Primò quidem de actibus; secundò autem de habitibus. In consideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundò, quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primò namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundò, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt. Tertiò quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam. — Circa cognitionem verò corporalium tria consideranda occurrunt. Primò quidem, per quid ea cognoscit. Secundò, quomodo, et quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoscit. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum. — 2° Utrùm intelligat ea per

(1) Differunt tamen ratione, nam quoad actiones voluntas latiùs patet, extenditur enim ad omnia omnino quæ volumus, sive necessariò, sive liberè, cùm liberum arbitrium propriè solum sit de mediis et de iis quæ non naturaliter et necessariò, sed liberè volumus.

(2) Hic objectum non est duplex, sicut objectum intellectûs agentis et intellectûs possibilis.

essentiam suam, vel per aliquas species. — 3° Si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ. — 4° Utrùm effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. — 5° Utrùm anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis. — 6° Utrùm cognitionem intelligibilem acquirat à sensu. — 7° Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata. — 8° Utrùm judicium intellectûs impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA COGNOSCAT CORPORA PER INTELLECTUM (1).

De his etiam De verit. quæst. x, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus (Solil. lib. II, cap. 4, à med.), quòd « corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest. » Dicit etiam (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 23), quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed *contra* est quòd scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quòd nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

CONCLUSIO. — **Anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali, et necessariâ cognitione.**

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quòd primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quòd nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis (2). Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia priùs labitur quàm mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quòd « non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, » ut recitat Philosophus (Metaph. lib. IV, text. 22). — His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia, aliud genus entium à materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi (3). Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectûs pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum : primò quidem, quia cùm illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motûs et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundò, quia derisibile videtur, ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam

(1) Fide certum est animam rationalem per intellectum corpora cognoscere, sed quomodò ea cognoscat illud à scientia inquirendum est.

(2) Hinc oriri cœpit scepticismus.

(3) Juxta mentem Platonis sensus nihil certi percipere poterant; corporum existentiam in dubio relinquebat, et extra idæas nulla erat scientia, sed tantùm opinio.

quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cùm ab eis differant secundùm esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus. Videtur autem in hoc Plato deviare à veritate, quia cùm æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quòd forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quòd forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectûs apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundùm modum formæ agentis. Et ideo existimavit quòd oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quòd forma alio modo est in uno sensibilium quàm in altero; putà cùm in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cùm in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundùm modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quòd anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessariâ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum quantùm ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantùm ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXII, cap. 29, à med.), non est dicendum, quòd sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quòd Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis motus supponit aliquid immobile. Cùm enim transmutatio fit secundùm qualitatem, remanet substantia immobilis; et cùm transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines (2); sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quòd quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA PER ESSENTIAM SUAM CORPORALIA INTELLIGAT (3).

De his etiam De verit. quæst. X, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima per essentiam suam

(1) Species quibus corpora cognoscuntur sunt species immateriales et universales quia abstrahuntur ab hic et nunc, id est, ab omni materia et à circumstantiis individuantibus; sunt quoque necessariæ quia contingentia, quatenus rationem cujusdam necessitatis induunt, intellectui manifestant.

(2) Hinc in omnibus rebus, quæcumque sint, semper aliquid immutabilis et necessarii reperitur.

(3) Docet animam non intelligere corporalia per essentiam suam, ita ut sola essentia animæ sit ei sufficiens ratio omnia corpora cognoscendi.

corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. x, cap. 5, vers fin.), quòd « anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ. » Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 37), quòd « anima quodammodo est omnia. » Cùm ergo simile simili cognoscatur, videtur quòd anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quàm in seipsis, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 12). Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quàm in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 3, in fin.), quòd « mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. » Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

CONCLUSIO.—Solus Deus cùm sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia : anima autem nulla per essentiam cognoscit.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi posuerunt, quòd anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur (1). Existimabant autem, quòd forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores verò naturales (2), quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii : ita quòd qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis ; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cùm res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum (3). — Sed hæc opinio improbatur : primò quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundùm quòd est in potentia, sed secundùm quòd est in actu, ut patet (Met. lib. IX, text. 20). Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, putà ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur (De anima, lib. I, text. 77). Secundò, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materia-

(1) Fundamentum illud commune verum in se est et ideo commune fuit omnibus, sed quia malè intellectum fuit sive à Platone, sive ab aliis philosophis, fuit erroris occasio.

(2) Thales, Heraclitus, et alii qui aquam, vel ignem, vel aera, ut prima rerum principia admittebant.

(3) Eorum opiniones refert Aristoteles et refellit (De anima, lib. I).

liter extra animam subsistunt, cognitione carerent; putà si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quòd oportet materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quòd ratio cognitionis ex opposito (1) se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 12). Quantò autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tantò perfectiùs cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solùm à materia, sed etiam à materialibus conditionibus individuantibus, perfectiùs cognoscit quàm sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minùs materialis, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 3). Et inter ipsos intellectus, tantò quilibet est perfectior, quantò immaterialior. Ex his ergo patet, quòd si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quòd essentia ejus habeat in se immaterialiter (2) omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ (3), sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quòd anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim quòd servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quo liberè de specie talium imaginum judicet: et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad *secundum* dicendum, quòd Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, « quodammodo animam esse omnia, » inquantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum verò ad intelligibilia.

Ad *tertium* dicendum, quòd quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantùm ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

(1) Materia enim determinatur ad unum, cognoscitivum verò principium extendit se ad omnia quæ extra seipsum sunt.

(2) Edit. Rom., *materialiter*.

(3) Quod dat ut subjectum in quo rerum species recipiuntur.

ARTICULUS III. — UTRUM ANIMA INTELLIGAT OMNIA PER SPECIES SIBI NATURALITER INDITAS (1).

De his etiam De verit. quæst. x, art. 6, et quodl. VIII, art. 3, et Opusc. II, cap. 81.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius (Homil. Ascensionis XXIX in Evang., parum à princ.), quòd « homo habet commune cum angelis intelligere. » Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde (lib. De caus. propos. 10) dicitur, quòd « omnis intelligentia est plena formis (2). » Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quàm materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multò magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinatè interrogetur, ut narratur in Menone Platonis (circa med.), de quodam (3). Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 14), de intellectu loquens, quòd est « sicut tabula in qua nihil est scriptum. »

CONCLUSIO. — Anima cùm sit quandoque cognoscens in potentia tantùm ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.

Respondeo dicendum quòd cùm forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Sicut si moveri sursùm est ex levitate, oportet quod in potentia tantùm sursùm fertur, esse leve solùm in potentia; quod autem actu sursùm fertur, esse leve in actu. Videmus autem quòd homo est quandoque cognoscens in potentia tantùm, tam secundùm sensum, quàm secundùm intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum : ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quòd anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quàm ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loco cit.) posuit quòd intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundùm formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursùm ferri), propter hoc Plato (4) posuit quòd intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibili-

(1) Articulus iste sese refert ad innatas idæas quas contra peripateticos tam ardenter sæculis posterioribus cartesiani propugnârunt.

(2) Est initium propositionis decimæ sub nomine Aristotelis in antiquis exemplaribus, etsi arabis cujusdam est qui et ex Proclo collegisse dicitur, ut agnoscit etiam in illius commentario S. Thomas.

(3) Puero nempe quem à Menone sibi oblatum interrogat Socrates, ab eoque responsa refert ordinata.

(4) Ut supra in Menone sive in dialogo ubi Menonem illum cum Socrate loquentem introducit, ac ex persona ipsiusmet Socratis probat ita naturaliter inditam esse nobis cognitionem, ut nihil novi deinceps assequamur, sed cognitorum tantùm reminiscamur, cùm excitatur intellectus aliquo casu ad eorum cognitionem explicandam.

bus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum : primò quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quòd hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quòd omne totum sit majus suâ parte, et alia hujusmodi. Præcipuè autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (quæst. LXXVI, art. 1). Inconveniens enim est quòd naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundùm naturam. — Secundò manifestè apparet hujus positionis falsitas ex hoc quòd, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundùm illum sensum (1) : sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quòd anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectûs eorum. Sicut et corpora inferiora, quæ tantùm existunt, secundùm Gregorium (loc. cit. in arg.), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quòd non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 2). Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundùm suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad *secundum* dicendum, quòd materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quòd crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cùm verum respondet de his de quibus secundò interrogatur, hoc non est quia priùs ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrùm ille qui docet, proponendo vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV. — UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES EFFLUANT IN ANIMAM AB ALIQUIBUS FORMIS SEPARATIS (2).

De his etiam loc. sup. art. 5 notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur, sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundùm quòd est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundùm se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intel-

(1) Ex libro I Post. text. 33 ubi dicitur perspicuum et manifestum esse quòd cui sensus aliquis deest, aliqua quoque scientia necessariò delectura est; eò quòd illam percipere non possit sine inductione, nec inductio esse sine sensu.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem refellas errores Platonis, Avicennæ, Algazelis qui supponebant species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, hoc vel illo modo à formis separatis effluere.

lectivæ quòd actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ à materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectûs nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster priùs in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quòd hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed *contra* est, quia secundùm hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum, ex hoc præcipuè quòd qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensûs.

CONCLUSIO. — Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt à formis separatis.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectûs procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem;* et formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum;* et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et à materia corporali; ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; à materia verò corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quòd participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quòd participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectûs esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), scientias et definitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quòd earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles (Metaph. lib. VII, text. 44 usque ad 58) multipliciter probat; ideo Avicenna, hâc positione remotâ, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; à quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem;* à quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem (1). Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat (2), quòd species intelligibiles nostri intellectûs effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Aristoteles

(1) Systema illud omnino ferè idem est ac systema emanationum quod à philosophis alexandrinis fuit excogitatum. Secundùm Algazelem quoque nostra scientia ab intelligentia decima, sive angelo procedebat per species intelligibiles quæ ab ista intelligentia in animam nostram profluebant.

(2) Ideo utrumque ex iisdem rationibus arguit.

(Metaph. lib. I, text. 6 et 25); Avicenna verò ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantùm ad hoc, quòd Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundùm hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quòd anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potiùs è converso. Maximè autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundùm esse suum à corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundùm suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantùm, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quòd indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi inquantum est *consopita* (secundùm platonicos) quodammodo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundùm Avicennam, quòd sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, à qua recipit species; hoc quidem non sufficit : quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quòd quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifestè falsum. Unde dicendum est, quòd species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 7, lect. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd res materiales secundùm esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est, per intellectum agentem; qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam (1) proximam, sed fortè sicut per causam remotam.

ARTICULUS V. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES IMMATERIALES IN RATIONIBUS ÆTERNIS (2).

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 3 ad 1, et De verit. quæst. VIII, art. 7 ad 6, et quæst. X, art. 1 corp. et ad 6, et art. 8 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva non co-

(1) In edit. Nicolai deest *propriam*.

(2) Ita communiter præsenti articuli titulum

gnoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit (Myst. Theol. cap. 1). Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea (Rom. I, 20) dicitur, quòd *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non è converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quàm ideæ. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, à med.), quòd « ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. » Si ergo dicatur quòd anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 25, à med.) : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

CONCLUSIO. — **In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objectivè in præsenti statu, sed causaliter.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 40, in princ.), « qui philosophi vocantur, si qua fortè vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate gentilium exiens debet evitare, etc. » Et ideo Augustinus, qui doctrinis platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (art. præc.), formas rerum per se subsistere à materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide quòd formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices (1), ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 11, à med. lect. 4), ideo Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundùm quas omnia formantur, et secundùm quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cùm ergo quæritur, utrùm anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est quòd aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ

exhibent codices novi et antiqui; quam tamen lectionem suspectam faciunt in primis quod totâ hâc quæstione B. Thomas solùm disserat de cognitione rerum materialium. Cùm verò toto hujus articuli corpore generaliter de cognitione omnium loquatur, hunc putamus, ait Sylvius, esse germanum istius articuli titulum : *Utrùm anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis.*

(1) Platonis systema duo extranea à fide implicabat : 1° quia ponebat sapientiam et vitam absolutam ac proindè aliquid infiniti esse extra Deum; 2° quia supponebantur istæ formæ creatrices, cùm solius Dei sit creare.

non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ (1). Unde (Psal. IV, 6) dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;* quasi dicat : Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut platonici posuerunt quòd sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 16) : « Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt? » Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quòd ipse dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 66, à med.), quòd « rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum) esse idonea; » sicut sunt animæ beatorum (2).

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. — UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS (3).

De his etiam De verit. quæst. X, art. 6, et Opusc. II, cap. 81 et 82.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 9, in princ.), quòd « non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus; » et hoc probat dupliciter : uno modo per hoc quòd omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur : quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quòd omnia quæ per corpus sentimus, etiam cùm non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrùm ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. Et sic concludit quòd « non est expectanda veritas à sensibus. » Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16) : « Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit,

(1) Ita intelligendum est systema Malebranchii qui contendebat à nobis in Deo nunc omnia videri, aliter propugnatu facile non foret.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Rom. edit. *bonorum*.

(3) Juxta S Thomam et peripateticos principium cognitionis nostræ est à sensu. Sed non est existimandum quòd cognitio sensibilis sit totalis et perfecta causa cognitionis intellectualis. Cognitio sensibilis magis quodammodò est materia causæ, in eo sensu quòd phantasmata sunt materia ex qua species intelligibiles producuntur et per quas deinde fit intellectiva cognitio.

eâ re de qua aliquid facit. » Unde concludit quòd « imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. » Non ergo intellectualis cognitio à sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed *contra* est quod Philosophus probat (Metaph. lib. III, cap. 1), et in fine Poster. (lib. II, text. 27), quòd « principium nostræ cognitionis est à sensu. »

CONCLUSIO. — Intellectiva cognitio fit à sensibili, non sicut à perfecta et totali causa, sed potiùs sicut à materia causæ.

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quòd nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cùm ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit (Epist. LVI ad Dioscorum). Et Aristoteles etiam dicit (lib. De somn. et vigil. et lib. De divin. per somnum, cap. 2) quòd Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quàm alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu; ut Aristoteles dicit (De anima, lib. II, text. 150 et 151). Et ideo, quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. — Plato verò è contrario posuit intellectum differre à sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari à corporeo, posuit quòd cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectûs à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4 et 5 præc.). Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cùm sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24, in med.), ubi dicit quòd « corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecùs nuntiatur. » Sic igitur secundùm Platonis opinionem neque intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter à sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. — Aristoteles autem mediâ viâ processit. Posuit enim (De anima, lib. II, text. 152), cum Platone, intellectum differre à sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quòd sentire non sit actus animæ tantùm, sed conjuncti (1). Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quòd sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quòd operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum; ut patet (De gen. lib. I, text. 56 et seq.). Intellectum verò posuit Aristoteles (De anima, lib. III, text. 12) habere ope-

(1) Scilicet animæ et corporis prout sibi invicem conjunguntur.

rationem absque communicatione corporis (1). Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundùm Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit (De anima, lib. III, text. 18); non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus (quæst. LXXIX, art. 3 et 4), facit phantasmata (2) à sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Secundùm hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quòd fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per verba illa Augustini datur intelligi quòd veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectûs agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res à similitudinibus rerum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundùm Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eâdem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quòd corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, quâ utitur Aristoteles (De anima, lib. III, text. 19), ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oporteret secundùm hanc positionem in vi imaginativa ponere non solùm potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundùm opinionem Aristotelis (De anima, lib. II, text. 153 et 155, usque ad fin. lib.), quòd actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundùm hoc quòd comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundùm sensum, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 160), tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo (3) format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantùm ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS VII. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ACTU INTELLIGERE PER SPECIES INTELLIGIBILES QUAS PENÈS SE HABET, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA (4).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1 et 2, et part. III, quæst. XI, art. 2, et quæst. XVI, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. II, cap. 59 et 72, et lib. IV, cap. 11, et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit actu intel-

(1) Sic materialismum omnino effugit Aristoteles.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolai, *et nobilius agens voca ...quod facit phantasmata.* Epit. Rom. *quod vocat... quod facit.*

(3) Scilicet percipiendo subjecta et attributa secundùm quòd discrepant aut consentiunt.

(4) Juxta doctrinam peripateticam docet D. Thomas animam intellectivam corpori passibili unitam, non posse aliquid intelligere sine con-

ligere per species intelligibiles quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, quâ informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere (1). Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quòd intellectus actu intelligat, absque hoc quòd ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio à sensu (2) quàm intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multò magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quòd non posset intelligere incorporeum aliquid; quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 30), quòd « nihil sine phantasmate intelligit anima. »

CONCLUSIO. — Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum quòd impossibile est intellectum nostrum secundùm præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur (3), aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primò quidem, quia, cùm intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quòd ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solùm accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientiâ jam acquisitâ, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum (4). Videmus enim quòd impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundò, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quòd quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter à corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectûs autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De

versione ad phantasmata, id est, nisi phantasmate ad intelligendum actualiter utatur.

(1) Vel eo ipso quod intellectus est in actu, saltem secundo, intelligit.

(2) Externo nempe qui sic dicitur simpliciter quia notior nobis; cùm alioquin etiam imaginatio sit sensus quidam, sed internus et latens.

(3) Ex his patet hanc doctrinam intelligendam esse de anima corpori passibili conjuncta et quæ ei quodam modo subjicitur. Cùm enim erit separata vel in corpore glorioso, non ita egebit conversione ad phantasmata, illis utetur, si velit, siquidem supra corpus plenam potestatem habebit.

(4) Sive potentiarum vel facultatum sensitivarum quæ virtutes physico sensu propter vim agendi vocantur, græcè autem δυνάμεις veluti potestates.

ratione autem hujus naturæ est quòd in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quòd sit in hoc lapide; et de ratione naturæ equi est quòd sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest completè et verè, nisi secundùm quòd cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quòd intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectûs nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundùm platonicos, non oporteret quòd intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 6 et 7). Unde ad hoc quòd intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quòd eis utamur, secundùm quòd convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliquâ aliâ similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad *tertium* dicendum, quòd incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, lect. 3), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem (2). Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel per aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cùm de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licèt ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII. — UTRUM JUDICIUM INTELLECTUS IMPEDIATUR PER LIGAMENTUM SENSUS (3).

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 5 corp. et quæst. CLXXII, art. 1, et De verit. quæst. XII, art. 3, et De anima, lib. III, lect. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium intellectûs non impediatur per ligamentum sensûs. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectûs est supra sensum. Ergo judicium intellectûs non impeditur per ligamentum sensûs.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectûs. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur (De somn. et vig. cap. 1 et 4); contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectûs per ligamentum sensûs.

Sed *contra* est quòd « in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, » ut Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 15) dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectûs haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensûs.

(1) Imò potiùs eo fine ad formam separatam se converteret ut ad exemplar quoddam universale in quo singularia quæque intueretur.

(2) Per remotionem hic intelligitur ablatio seu negatio ejus quod non convenit Deo.

(3) In hoc articulo explodit errorem eorum qui somniis et visionibus esse attendendum putant.

CONCLUSIO. — Cùm omnia, quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscantur à nobis per comparationem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectûs judicium in nobis impediri per ligamentum sensûs.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur; et præcipuè si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus (De cœlo, lib. III, text. 61), quòd « sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quòd videtur semper propriè secundùm sensum. » Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundùm sensum. Manifestum est autem, quòd non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quòd sit in nobis judicium intellectûs perfectum cum ligamento sensûs, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideo necesse est quòd impediatur judicium intellectûs ex ligato sensu.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur (De somno et vig. cap. 1 et 3), et ideo secundùm dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensûs majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solùm sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipuè accidit, cùm aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si verò motus vaporum aliquantulùm fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solùm imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis (1) ex parte solvitur; ita quòd homo judicat interdum in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licèt aliquas similitudines discernat à rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectûs (2); non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cùm excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse (3).

(1) Sensus communis est sensus internus ad quem referuntur, tanquam ad terminum communem, omnes omnium propriorum sensuum apprehensiones.

(2) Hinc judicium tribus modis sumi potest : 1° pro simplici cognitione quæ objectum attingit: ita sensus proprius de sensibili proprio judicat; 2° pro cognitione etiam simplici quâ dignoscitur et objecti convenientia et ejus discrimen ab aliis; ita sensus communis judicat varias propriorum sensuum apprehensiones inter se conferendo; 3° pro judicio enuntiativo per compositionem, aut divisionem, aut discursum, et ita judicat intellectus.

(3) Hæc colliguntur ex libro *De somno et vigilantia* et ex libro *De insomniis* quæ inter Parva naturalia Aristotelis recensentur.

QUÆSTIO LXXXV.

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI (1), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus. — 2° Utrùm species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. — 3° Utrùm intellectus noster naturaliter intelligat priùs magis universale. — 4° Utrùm intellectus noster possit multa simul intelligere. — 5° Utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo. — 6° Utrùm intellectus possit errare. — 7° Utrùm unus possit eamdem rem meliùs intelligere quàm alius. — 8° Utrùm intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT RES CORPOREAS ET MATERIALES PER ABSTRACTIONEM A PHANTASMATIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 2, et quæst. CI, art. 1, et 1 2, quæst. V, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quàm sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ à particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum à phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt res naturales (2), in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari; quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

3. Præterea (De anima, lib. III, text. 18 et 31), dicitur quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur (De anima, lib. III, loc. nunc cit.), in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas: sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quòd non abstrahit aliquid à coloribus; sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus (De anima, lib. III, text. 32 et 39) dicit quòd « intellectus intelligit species in phantasmatibus. » Non ergo eas abstrahendo.

Sed *contra* est, quod dicitur (De anima, lib. III, text. 2), quòd « sicut res sunt separabiles à materia, sic circa intellectum sunt. » Ergo oportet quòd materialia intelligantur inquantum à materia abstrahuntur, et à similitudinibus materialibus quæ sunt phantasmata.

(1) Scilicet de modo et ordine quo anima corpori conjuncta corporalia intelligit, ut patet ex proœmio quæst. LXXXIV.

(2) Id est ex materia et forma compositæ, prout (Phys. lib. II) natura idem esse dicitur quòd utraque illarum.

CONCLUSIO. — Cùm intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animæ (quæ est forma corporis) potentia, necessum est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo à phantasmatibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXX, art. 2, et quæst. LXXXIV, art. 7), objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensùs : et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantùm.—Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi; sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVI, art. 1). Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere verò id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia (1), est abstrahere formam à materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quòd intellectus noster intelligit materialia abstrahendo à phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut è contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. — Plato verò, attendens solùm immaterialitatem intellectûs humani, non autem ad hoc quòd est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectûs ideas separatas; et quòd intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut refert Aristoteles (Met. lib. XII, text. 6), ut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd abstrahere contingit dupliciter : uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cùm intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cùm intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundùm rem non sunt abstracta, secundùm primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundùm rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifestè apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus (2), colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si verò consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato (3); vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quòd ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, putà lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus, con-

(1) Sive, non considerando principia individuantia quæ per phantasmata repræsentantur, sed considerando rerum naturas in universali.

(2) Ita cod. Alcan., Nicolai, et editio Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698 : *Si enim dicamus* tantùm.

(3) Sicut etiam de sapore dicendum, sine quo potest intelligi color, etc.

siderare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cùm ergo dicitur quòd intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quàm sit, verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit : unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quàm modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectûs, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam putaverunt quòd species rei naturalis sit forma solùm, et quòd materia non sit pars speciei. Sed secundùm hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quòd materia est duplex, scilicet *communis*, et *signata*, vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materia sensibili individuali, non autem à materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur (Metaph. lib. VII, text. 34 et 35); et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus et ossibus. — Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materia sensibili non solùm individuali, sed etiam communi; non tamen à materia intelligibili communi, sed solùm individuali. Materia enim sensibilis (1) dicitur materia corporalis, secundùm quòd subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia, secundùm quòd subjacet quantitati. Manifestum est autem quòd quantitas priùs inest substantiæ quàm qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi à materia sensibili. Non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi à materia intelligibili communi: possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi à materia intelligibili individuali. — Quædam verò sunt quæ possunt abstrahi etiam à materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundùm rem.

Ad *tertium* dicendum, quòd colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cùm sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet (in corp. art. et art. 7 quæst. præc.), et ideo non pos-

(1) Dicitur materia *sensibilis* quia per se sub sensum cadit, ut in exemplis mox adjunctis manifestum est. E contrario verò materia *intelligibilis* dicitur, non quòd non sit etiam corporalis, cùm sit conjuncta quantitati, sed quia sensum non afficit, nec nisi per accidens et ratione qualitatum sensibilis est. Unde propriè intellectu potiùs percipitur, vel habet modum quemdam earum rerum quæ intellectu tantùm percipi possunt.

sunt suâ virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectûs agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectûs agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solùm quantùm ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis à phantasmatibus; non quòd aliqua eadem numero forma quæ priùs fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad *quartum* dicendum, quòd phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterùm ab eis per virtutem intellectûs agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectûs agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectûs agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundùm quarum (1) similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad *quintum* dicendum, quòd intellectus noster et abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6 et 7).

ARTICULUS II. — UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES A PHANTASMATIBUS ABSTRACTÆ SE HABEANT AD INTELLECTUM NOSTRUM SICUT ID QUOD INTELLIGITUR, VEL SICUT ID QUO INTELLIGITUR (2).

De his etiam Cont. gent. lib. IV, cap. 11, et De verit. quæst. II, art. 6 corp., fin. et De potent. quæst. VII, art. 5 corp. et quæst. VIII, art. 1, et Opusc. II, cap. 85.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu (3) oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cùm res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quòd intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quàm species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit (Periher. lib. I, cap. 1), quòd « voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum. » Sed voces significant res intellectas : id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed *contra*, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

(1) Suppl. *specificarum naturarum*, non *individualium conditionum*, quarum utique similitudinibus ut sic non informatur intellectus; qui nec eas cognoscit nisi reflexè tantùm et indirectè.

(2) Docet D. Thomas species intelligibiles à phantasmatibus abstractas non esse id quod, sed id quo intelligimus.

(3) Sive id quod actu intelligitur, non autem usurpando pro potentia intellectûs.

CONCLUSIO. — **Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus : non autem ut id quod intelligitur, nisi secundariò : res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primò intelligitur.**

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones (1), putà quòd sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundùm hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundùm hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifestè apparet falsa ex duobus; primò quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solùm species quæ sunt in anima, sequeretur quòd scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima; sicut, secundùm platonicos, omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quòd contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solùm judicat. Sic autem videtur aliquid, secundùm quòd potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundùm quod est; et ita omne judicium erit verum; putà si gustus non sentit nisi propriam passionem, cùm aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, verè judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, verè judicabit (2); uterque enim judicabit secundùm quòd gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quòd omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio (3). Et ideo dicendum est quòd species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cùm enim sit puplex actio, sicut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 16), una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundùm aliquam formam. Et sicut forma secundùm quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma secundùm quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundùm quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundùm quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur secundùm eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem quâ intelligit. Et sic species intellecta secundariò est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primò, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci (4). Ponebant enim quòd anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundùm doctrinam Aristotelis (De anima, lib. III, text. 38), qui dicit quòd lapis non est in anima, sed species lapidis; sequeretur quòd anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

(1) Id est ea quæ illis insunt, sive quibus afficiuntur, ut ex adjunctis patet; non eo sensu quo proprium accidens consequens essentiam et dimanans ab essentia per hoc nomen intelligitur.

(2) Quantumvis falsò secundùm rem judicet ponens amarum in dulce vel dulce in amarum, ut Is. V, 20.

(3) Tunc veritas absoluta non existeret, et ratio humana non posset judicare nisi de rebus in ordine ad nos, ut facit sensus intimus.

(4) Hoc nominatim de Empedocle asseritur, qui propterea ipsam animam ex elementis componebat ut cognoscere illa posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectum (1) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quòd intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectûs, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensûs in actu. Unde non sequitur quòd species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quòd sit similitudo ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cùm dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quòd color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quòd sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visûs; inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quòd humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundùm quòd percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundùm solam immutationem, et sic perficitur operatio sensûs per hoc quòd immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundùm quòd vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur (2) in intellectu. Nam primò quidem consideratur passio intellectûs possibilis, secundùm quòd informatur specie intelligibili. Quâ informatus format secundò vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectûs. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus (3).

ARTICULUS III. — UTRUM MAGIS UNIVERSALIA SINT PRIORA IN NOSTRA COGNITIONE INTELLECTUALI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundùm naturam, sunt posteriora et minùs nota secundùm nos. Sed universalia sunt priora secundùm naturam; quia prius est à quo non convertitur essendi consequentia (4). Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectûs.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quàm simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriùs nota quoad nos.

3 Præterea, Philosophus dicit (Physic. lib. I, text. 5), quòd « definitum priùs cadit in cognitione nostra quàm partes definitionis. » Sed universaliora

(1) Edit. Rom. *intellectus*.

(2) Nicolaius, *contingit*.

(3) Cùm igitur (part. III, quæst. II, art. 2 ad 1) dicit potentiæ intellectivæ finem esse cognoscere species intelligibiles, vel intelligit *ut quo*, vel speciem accipit pro re ipsa repræsentata per speciem.

(4) Hæc verba explicat Philosophus his exemplis: Ut unum duobus est prius, nam si duo sint, statim sequitur unum esse : quòd si unum est non est necesse duo esse, quare non reciprocatur, ut, si unum sit, sequatur reliquum esse. Prius autem videtur id esse à quo non reciprocatur existendi consecutio (Categ. cap. 12).

sunt partes definitionis minùs universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

Sed *contra* est, quod dicitur (Physic. lib. I, text. 4), quòd « ex universalibus in singularia oportet devenire. »

CONCLUSIO. — Magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.

Respondeo dicendum quòd in cognitione nostri intellectûs duo oportet considerare. Primò quidem, quòd cognitio intellectiva aliquo modo à sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quòd cognitio singularium quoad nos prior sit quàm universalium cognitio. Secundò oportet considerare quòd intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, priùs pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distinctè et determinatè res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta (1), per quam sciuntur res indistinctè sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundùm quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia; unde Philosophus dicit (Physic. lib. I, text. 3), quòd « sunt primò nobis manifesta et certa confusa magis; posteriùs autem cognoscimus distinguendo principia et elementa. » Manifestum est autem quòd cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quàm etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quòd partes distinctè cognoscantur. Cognoscere autem distinctè id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minùs communi, sicut cognoscere animal indistinctè est cognoscere animal inquantum est animal. Cognoscere autem animal distinctè est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quàm cognoscere hominem. Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minùs universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundùm sensum dijudicamus magis commune quàm minùs commune, et secundùm locum et secundùm tempus. Secundùm locum quidem, sicut cùm aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur esse corpus quàm deprehendatur esse animal; et piùs deprehenditur esse animal quàm deprehendatur esse homo, et priùs homo quàm Socrates vel Plato. Secundùm tempus autem, quia puer à principio priùs distinguit hominem à non homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo « pueri à principio appellant omnes viros patres, posteriùs autem determinant unumquemque, » ut dicitur (Physic. lib. I, text. 5). Et hujus ratio manifesta est; quia qui scit aliquid indistinctè, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat

(1) Largè accipiendo nomen scientiæ prout quamlibet notitiam intellectivam significat; quo sensu eam accipi posse notat ipsemet S. Thomas (part. III, quæst. IX, art. 1), ubi de scientia Christi agit.

differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quòd cognitio singularium est prior quoad nos quàm cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundùm sensum quàm secundùm intellectum cognitio magis communis est prior quàm cognitio minùs communis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd universale dupliciter potest considerari: uno modo secundùm quòd natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cùm intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectûs, oportet quòd secundùm hunc modum universale sit posterius. Unde (De anima, lib. I, text. 8) dicitur quòd «animal universale aut nihil est, aut posterius est.» Sed secundùm Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundùm hanc considerationem universale esset priùs quàm particularia, quæ secundùm eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantùm ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quòd duplex est ordo naturæ: unus secundùm viam generationis et temporis, secundùm quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundùm naturam; quod apparet manifestè in generatione hominis et animalis. Nam priùs generatur animal quàm homo, ut dicitur (De generat. animal. lib. II, cap. 3). Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundùm naturam quàm potentia, et perfectum prius est quàm imperfectum; et per hunc modum minùs commune est prius secundùm naturam quàm magis commune, ut homo quàm animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad *secundum* dicendum, quòd universale magis commune comparatur ad minùs commune, ut totum, et ut pars: ut totum quidem, secundùm quòd in magis universali non solùm continetur in potentia minùs universale, sed etiam alia; ut sub animali non solùm homo, sed etiam equus: ut pars autem, secundùm quòd minùs commune continet in sui ratione non solùm magis commune, sed etiam alia; ut homo non solùm animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quàm homo; sed homo est prius in nostra cognitione quàm quòd animal sit pars rationis ejus (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pars aliqua dupliciter potest cognosci: uno modo absolutè, secundùm quòd in se est; et sic nihil prohibet priùs cognoscere partes quàm totum, ut lapides quàm domum. Alio modo secundùm quòd sunt partes hujus totius; et sic necesse est quòd priùs cognoscamus totum quàm partem. Priùs enim cognoscimus domum quâdam confusâ cognitione, quàm distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quòd definientia absolutè considerata sunt priùs nota quàm definitum (alioquin non notificaretur definitum per ea); sed secundùm quòd sunt partes definitionis, sic sunt posteriùs nota. Priùs enim cognoscimus hominem quâdam confusâ cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione (2).

(1) Id est definitionis ejus vel essentiæ quæ propterea dici *ratio* solet, quia est id quod præcipuè ac propriè in re qualibet concipitur, prout ratio idem quòd intentio vel conceptio significat.

(2) Quocumque modo ad rationem ejus pertineant, vel formaliter, ut essentialia quæ pauca sunt, vel ex adjuncto, ut innumeræ affectiones, proprietates, conditiones, etc.

Ad *quartum* dicendum, quòd universale secundùm quòd accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem. Non autem est necesse quòd omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cùm quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundùm sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet (Metaph. lib. VII, text. 45). Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re; ratio verò speciei ab eo quod est formale: sicut ratio animalis à sensitivo, ratio verò hominis ab intellectivo (1). Et inde est quòd ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia verò est propter formam. Non autem oportet quòd cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cùm quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è converso.

ARTICULUS IV. — UTRUM POSSIMUS MULTA SIMUL INTELLIGERE (2).

De his etiam sup. quæst. XII, art. 10 corp. et quæst. LVIII, art. 2, et Sent. II, dist. 3, quæst. III, art. 4, et III, dist. 14, art. 2, quæst. IV, et Cont. gent. lib. I, cap. 55, et De verit. quæst. VIII, art. 14, et quodl. VII, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundùm prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundùm diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 145 et 146); et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed *contra* est quod dicitur (Topic. lib. II, cap. 4, loc. 33), quòd « intelligere est unum (3) solùm, scire verò multa. »

CONCLUSIO. — Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.

Respondeo dicendum quòd intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum. Dico autem per modum unius, vel multorum, per unam vel plures species in-

(1) Non prout simpliciter intellectivè, quia id commune est homini cum angelis quibus excellentiùs et digniùs convenit, sed ut intellectivè per discursum.

(2) Docet D. Thomas in hoc articulo intellectum posse multa simul intelligere per modum unius, non per modum plurium, juxta illud quod dictum est (quæst. LVIII, art. 2).

(3) Quod significat actum intellectûs non simul posse ad multa ferri nisi cùm per modum unius intelligit; licèt multa ut multa scientiæ habitus contineat.

telligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quòd Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque verò intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quòd idem corpus secundùm idem (1) simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licèt res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quòd idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus est supra tempus, quod est numerus motûs corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundùm quam una operatio est prior alterâ; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cùm dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 20 et 22), quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non solùm oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto; sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licèt non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum (in corp.) de coloribus et figuris.

Ad *tertium* dicendum, quòd partes possunt intelligi dupliciter : uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distinctâ, secundùm quòd quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad *quartum* dicendum, quòd quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est (in solut. præc.), quòd cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT COMPONENDO ET DIVIDENDO (3).

De his etiam sup. quæst. LVIII, art. 4 et 5, et Sent. III, dist. 55, quæst. II, art. 2, quæst. I corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore (4), sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus : nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est verè id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

(1) Seu secundùm eamdem partem indivisam, quia contradictio indè sequeretur; putà ut esset simul album et nigrum, vel etiam quadratum et rotundum.

(2) Aut ad intelligendum diversa uno actu.

(3) Quid sit intelligendum per compositionem et divisionem antea dictum est (quæst. XIV, art. 14, et quæst. LVIII, art. 4).

(4) Hoc est independenter à tempore, sive sine ullo respectu ad aliquam temporis differentiam intelligit.

Sed *contra*, voces significant conceptiones intellectûs, ut dicit Philosophus (Perih. lib. I, cap. 1). Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

CONCLUSIO. — Cùm intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo et dividendo et ratiocinando.

Respondeo dicendum quòd intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cùm enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successivè acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primò apprehendit aliquid de ipsa, putà quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectûs; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundùm hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfectè totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd compositio et divisio intellectûs per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus abstrahit à phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et quæst. LXXXIV, art. 7). Et ex ea parte quâ se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectûs adjungitur tempus, ut patet (De memoria et reminiscentia, cap. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd similitudo rei recipitur in intellectu secundùm modum intellectûs, et non secundùm modum rei (1). Unde compositioni et divisioni intellectûs respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectûs enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali : prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectûs, quâ totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur à materia communi, differentia verò completiva speciei à forma, particulare verò à materia individuali. Secunda verò compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectûs, secundùm quam prædicatur accidens de subjecto, ut cùm dicitur : *Homo est albus*. Tamen differt compositio intellectûs à compositione rei. Nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectûs est signum identitatis

(1) Quia scilicet modus rei est secundùm se materialis, in intellectu autem immaterialiter tantùm et spiritualiter per ipsam sui speciem recipitur.

eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quòd homo est albedo; sed dicit quòd homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem (1). Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam (2) sensitivam; rationale verò, quod habet naturam intellectivam; homo verò, quod habet utrumque; Socrates verò, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundùm hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE FALSUS (3).

De his etiam sup. quæst. XVII, art. 3, et Sent. II, dist. 30, quæst. III, art. 1, et De verit. quæst. I, art. 12, et Metaph. lib. IV, lect. 4, et lib. IX fin. et De anima, lib. III, lect. 2 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus (Metaph. lib. VI, text. 8), quòd « verum et falsum sunt in mente. » Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 1). Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utrâque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum*, ut dicitur (Proverb. XIV, 22). Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32, in princ.), quòd « omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Et Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 51), quòd « intellectus semper est verus (4). »

CONCLUSIO. — Cùm quidditas rei sit proprium objectum intellectûs, nunquam contingit circa ipsum falli nisi per accidens, prout ipsi compositio vel divisio, seu discursus admiscetur, in quibus fallitur quandoque.

Respondeo dicendum quòd Philosophus (De anima, lib. III, text. 26) comparat quantùm ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur (5), sicut visus circa colorem, nisi fortè per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cùm gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quòd lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia verò communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cùm judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terrâ. Et multò magis decipitur circa sensibilia per accidens (6), ut cùm judicat, fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti: quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundùm quòd ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentiâ, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectûs est quidditas rei: unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare

(1) Ita codd. et editi plurimi. In edit. Rom. deest: *Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem.*

(2) Al., *materiam.*

(3) Quod in hoc articulo docet D. Thomas pertinet ad certitudinis quæstionem quæ à philosophis recentioribus tam acriter fuit disputata.

(4) Quod à Philosopho dicitur per oppositum ad appetitum et imaginationem quæ nunc recta sunt, nunc non recta, ut eodem loco immediatè subjungit Aristoteles.

(5) Qui hæc principia pertinaciter negare voluerunt, ut D. Lamennais et alii, latâ viâ ad scepticismum ducti fuerunt.

(6) Circa sensibile proprium, commune et per accidens vide quod superiùs dictum est (quæst. LXXVIII, art. 2).

non potest, quæ statim cognoscuntur, cognitâ terminorum quidditate (1); sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundùm certitudinem scientiæ circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus (2) in totaliter non attingendo, sicut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 22).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd falsitas dicitur esse in mente secundùm compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad *secundum* de opinione et ratiocinatione.

Et ad *tertium* de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS VII. — UTRUM UNAM ET EAMDEM REM UNUS ALIO MELIUS INTELLIGERE POSSIT (3).

De his etiam sup. quæst. XII, art. 6 corp. et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 4 ad 1, et De verit. quæst. II, art. 2 ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unam et eamdem rem unus alio meliùs intelligere non possit. Dicitur enim (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32) : « Quisquis ullam rem aliter quàm est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam quâ præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur : nec eam posse alium alio plus intelligere. »

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cùm sit æqualitas quædam intellectûs et rei (4), non recipit magis et minùs; non enim propriè dicitur aliquid magis et minùs æquale. Ergo neque magis et minùs aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quòd non sint unius speciei.

Sed *contra* est quòd per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundiùs intelligentes; sicut profundiùs intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quàm qui potest reducere solùm in causas proximas (5).

CONCLUSIO. — Eamdem rem alium alio meliùs intelligere contingit, non objectivè quidem, sed ex parte potentiæ intelligentis, quæ dispositionem animæ sequitur.

Respondeo dicendum quòd aliquem intelligere unam et eamdem rem

(1) Hinc evidentia est motivum judicandi certum et infallibile.

(2) Eatenùs in spiritualium cognitione deficimus quòd nullo modo ea cognoscimus.

(3) In hoc articulo et in Sent. (lib. II, dist. 32, quæst. II, art. 3) D. Thomas docet animas hominum esse inæquales quoad perfectionem substantialem, quod ab omnibus philosophis et theologis non est admissum.

(4) Per se quidem divini à quo veritas ipsa rei secundùm suum esse dependet; sed humani vel angelici per accidens à quo veritas non dependet, sed cognoscitur tantùm, ut ex professo dictum et explicatum supra (quæst. XVI, art. 1).

(5) Hic spectat illud Sapientis dicentis de seipso : *Puer eram ingeniosus et sortitus sum animam bonam* (Sap. VIII, 19).

magis quàm alium, potest intelligi dupliciter : uno modo sic quòd ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ : et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quàm alius ; quia si intelligeret eam aliter quàm sit, vel meliùs, vel pejùs, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus (loc. cit.). — Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis ; et sic unus alio potest eamdem rem meliùs intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo ; sicut meliùs videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte ipsius intellectûs, qui est perfectior. Manifestum est enim quòd quantò corpus est meliùs dispositum, tantò meliorem sortitur animam ; quod manifestè apparet in his quæ sunt secundùm speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundùm materiæ capacitatem. Unde etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (De anima, lib. II, text. 94), quòd « molles carne bene aptos mente videmus. » — Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est meliùs disposita, sunt meliùs dispositi ad intelligendum.

Ad *primum* ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad *secundum ;* veritas enim intellectûs in hoc consistit quòd intelligatur res esse sicuti est.

Ad *tertium* dicendum, quòd differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundùm materiam diversificatæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM INTELLECTUS PER PRIUS INTELLIGAT INDIVISIBILE QUAM DIVISIBILE.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 3 corp. et Sent. I, dist. 24, quæst. I, art. 3 ad 2, et De anima, lib. III, lect. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile. Dicit enim Philosophus (Physic. lib. I, text. 1), quòd « intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. » Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quàm divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur à nobis ; quia « definitio est ex prioribus et notioribus, » ut dicitur (Top. lib. VI, cap. 1). Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ. Linea enim, ut Euclides dicit (Elem. lib. I, in princ.), est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta ; et unitas ponitur in definitione numeri : quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 21). Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quàm divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quàm divisibile ; quia intellectus est simplex, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 4 et 12). Ergo intellectus noster priùs cognoscit indivisibile.

Sed *contra* est quod dicitur (De anima, lib. III, text. 25), quòd « indivisibile monstratur sicut privatio. » Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

CONCLUSIO. — Indivisibile actu, tam secundùm continuitatem quàm secundùm

rationem, est priùs notum quàm opposita divisio : sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentiâ, est posteriùs notum.

Respondeo dicendum quòd objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quidditas rei materialis quam à phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet (quæst. LXXXIV, art. 6 et 7). Et quia id quod est primò et per se cognitum à virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter (1), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 23 et deinceps) : uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licèt sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile priùs est intellectum à nobis quàm ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quàm distincta, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3). Alio modo dicitur indivisibile secundùm speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est priùs intellectum quàm divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est (loc. cit.), et iterùm priùs quàm intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundùm se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentiâ dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum primativè definitur : « Punctum est cujus pars non est. » Et similiter ratio *unius* est quòd sit indivisibile, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 2). Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primò et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut platonici posuerunt, sequeretur quòd indivisibile hujusmodi esset primò intellectum; quia secundùm platonicos priùs participatur à rebus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus (loc. cit. in arg.) : « tunc opinamur nos scire, cùm principiata possumus in causas resolvere. »

Ad *secundum* dicendum, quòd punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quòd in linea infinita, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam; et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas verò est mensura numeri; et ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione (2) divisibilis, sed magis è converso.

Ad *tertium* dicendum, quòd similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non secundùm similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid priùs cognitum, sed per conve-

(1) Ut ait ipse D. Thomas (De anima, lib. II, lect. 2) tot modis dicitur indivisibile quot modis dicitur et unum, cujus ratio ex indivisione est. Dicitur enim uno modo aliquid unum cum continuitate, unde et illud quod est continuum dicitur indivisibile. Dicitur quoque unum id quod habet unam speciem et huic respondet indivisibile secundùm speciem. Tertio modo videtur unum esse quod est penitùs indivisibile, ut punctum et unitas.

(2) Id est non autem ponitur punctum vel unitas in definitione lineæ vel numeri prout divisibilis, licèt ponatur in definitione lineæ prout terminatæ, sive numeri prout mensurati.

nientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quàm colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cognoscat singularia. — 2° Utrùm cognoscat infinita. — 3° Utrùm cognoscat contingentia. — 4° Utrùm cognoscat futura.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 50, quæst. I, art. 3, et De verit. quæst. V, art. 6, et quæst. X, art. 5, et De anima, art. 20, et quodl. XII, art. 12, et Opusc. XIV, cap. 1 et 2, et De anima, lib. III, lect. 8, col. 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem : *Socrates est homo;* ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum. Actus enim singularium sunt (2). Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus (Physic. lib. I, text. 49), quòd « universale secundùm rationem est notum, singulare autem secundùm sensum. »

CONCLUSIO. — Cùm non contingat intelligere nisi secundùm abstractionem à materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directè, sed tantùm indirectè secundùm quamdam reflexionem.

Respondeo dicendum quòd singulare in rebus materialibus intellectus noster directè et primò cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (quæst. LXXXV, art. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem à materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directè non est cognoscitivus nisi universalium. Indirectè autem, et quasi per quamdam reflexionem (3), potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundùm eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 32). Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directè intelligit, indirectè autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo.*

(1) Juxta mentem D. Thomæ intellectus noster non directè singularia materialia cognoscit, sed indirectè et per quamdam reflexionem.

(2) Sicut et circa singulare, ut (Met. lib. I, cap. 1) ab exemplo medici ostenditur qui singularem tantùm hominem sanat.

(3) Quæ idcircò diligenter notanda sunt; quia non defuerunt qui dicerent B. Thomam docuisse quòd intellectus noster in præsenti statu singularia non cognoscit; cùm tamen expressè doceat quòd ea cognoscit, sed indirectè.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectùs practici, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 3). Ex universali autem propositione directè non potest concludi singularis, nisi mediante aliquâ singulari propositione assumptâ. Unde universalis ratio intellectûs practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 58).

Ad *tertium* dicendum, quòd singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad *quartum* dicendum, quòd virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concretè, quod est cognoscere singulare directè, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstractè, quod est cognoscere universale (1).

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT COGNOSCERE INFINITA (2).

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 3 ad 2, et Opusc. IX, quæst. LXXXI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 1). Ergo multò magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est (3) cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet (4) aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cùm non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 4 ad 1), videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita (5). Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed *contra* est quod dicitur (Phys. lib. I, text. 35, et lib. III, text. 65), quòd « infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum. »

CONCLUSIO. — Intellectus humanus nec actu, nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia tantùm.

Respondeo dicendum quòd cùm potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus

(1) Ut certa ab incertis in hac quæstione separentur, certò tenendum est, ait Sylvius, quòd intellectus humanus, etiam in præsenti rerum statu, cognoscit singularia rerum materialium per se, seu per suum proprium actum; quod verò illa solùm indirectè cognoscat probabile est.

(2) In hoc articulo D. Thomas de infinito secundùm quantitatem loquitur, siquidem dicit de illo infinito quòd non habet rationem totius et perfecti, quodque intelligi non potest nisi accipiendo partem post partem.

(3) Id est, aptitudinem habet à natura ut ea possit cognoscere quasi proprium ac directum objectum suum quod est universale.

(4) Vel non impedit quin etiam alia in eodem sit intellectu vel esse possit simul cum illa.

(5) Seu potentiam habet super infinita, non sicut in quibusdam exemplaribus, *potest esse super infinita*.

non invenitur infinitum in actu, sed solùm in potentia, secundùm quòd unum succedit alteri, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 57). Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti : et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet (Phys. lib. III, text. 63). Est enim « infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere : » et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eàdem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1). Unde non possemus habere habitum infinitorum secundùm distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundùm cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantùm, ut dictum est (in isto art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. VII, art. 1), Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundùm se nota est, materia autem sine forma est ignota; inde est quòd infinitum materiale est secundùm se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundùm se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectûs nostri, qui secundùm statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectûs nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem à phantasmatibus; et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu, nec habitu, nisi fortè in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confusè.

Ad *tertium* dicendum, quòd si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quòd successivè subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successivè, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundùm quòd non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum à materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantùm est de se, ad infinita individua se extendit.

(1) Quæ significet plenam, perfectam, adæquatam et omnimodam visionem, cùm alioquin largè *comprehensio* quasi attingentia divinæ essentiæ dici possit, ut suo loco (quæst. XII, art. 7) explicatum est et rursùs infra (1 2, quæst. IV, art. 5) notabitur.

ARTICULUS III. — UTRUM INTELLECTUS SIT COGNOSCITIVUS CONTINGENTIUM (1).

De his etiam Ethic. lib. VI, lect. 1 fin. et De verit. quæst. XXV, art. 2 ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 6) : « Intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum (2). »

2. Præterea, sicut dicitur (Physic. lib. IV, text. 120) : « Ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur. » Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cùm igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quòd contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed *contra*, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantùm ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

CONCLUSIO. — Contingentia, ut contingentia sunt, à sensu directè, ab intellectu indirectè cognoscuntur; ut verò contingentia necessitatis, et universalitatis conditionem induunt, directè ab intellectu apprehenduntur.

Respondeo dicendum quòd contingentia dupliciter possunt considerari : uno modo secundùm quòd contingentia sunt; alio modo secundùm quòd in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursûs ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia (3) autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis (4) accipitur secundùm abstractionem formæ à materia particulari. Dictum autem est supra (art. 1 hujus quæst.), quòd per se et directè intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirectè quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (ibid.). Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directè quidem à sensu, indirectè autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT FUTURA (5).

De his etiam sup. quæst. XIV, art. 13, et quæst. LVII, art. 3, et 2 2, quæst. XCV, art. 1, et Sent. I, dist. 38, art. 5, et II, dist. 7, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 67, et De verit. quæst. VIII, art. 12, et De mal. quæst. XVI, art. 7, et Opusc. II, cap. 33 et 136.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat

(1) Per contingentia intelliguntur ea quæ sunt mutabilia per ordinem ad esse et non esse, secundùm quòd substant conditionibus materialibus ex quibus eorum provenit mutabilitas.

(2) Per oppositum ad prudentiam et ad artem quæ de contingentibus esse possunt.

(3) Passiva nempè, qualis est hæc, ut possit esse et non esse.

(4) Sive ratio constituens universale quod secundùm abstractionem accipi debet, prout metaphysicè tantùm consideratur vel physicè.

(5) In hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dici (Dan. XIII) : *Deus universorum cognitor, qui omnia scis, antequam fiant.*

futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hìc et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis viget (1) intellectu. Ergo intellectus, quantùm est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quàm cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram (2). Ergo multò magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. VIII, 6) : ***Multa hominis*** *afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

CONCLUSIO. — Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundùm reflexionem, cùm sint singularia : prout verò rationes futurorum sunt universales, ea directè intellectus, ut universalia cognoscit.

Respondeo dicendum quòd de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quòd futura dupliciter cognosci possunt : uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, inquantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 13) cùm de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniunt, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis vel minùs certam, secundùm quòd causæ sunt vel magis vel minùs inclinatæ ad effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundùm modum ordinis effectûs ad causam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Confess. lib. VII, cap. 6) : « Anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere. » Et ideo quando retrahitur à corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum secundùm participationem idearum, sicut platonici posuerunt, quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur (3) per corpus; unde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret (4). Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideo non est secundùm naturam animæ quòd futura co-

(1) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom. et Patav. 1698, *indiget.*

(2) Juxta virgilianum illud (Georg. lib. I) : *Tum plenâ cornix pluviam vocat improba voce.*

(3) Al., *impeditur.*

(4) Al., *cognoscit.*

gnoscat, cùm à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium (1) et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cùm virtute divinâ ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cùm per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 3 et 4). Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cùm à sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quòd corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cùm vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quòd ex impressione cœlestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cùm cœlestia corpora sint causa multorum futurorum (2), fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et à dormientibus, quàm de die et à vigilantibus, quia, ut dicitur (De divinat. per somn. cap. 2, circ. med.) : « Quæ deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eò quòd silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormientibus quàm à vigilantibus. Ei verò motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura. »

Ad *tertium* dicendum, quòd animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quàm ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit (De somn. et vig., loc. cit.), quòd « quidam imprudentissimi sunt maximè prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundùm movens ducitur. »

QUÆSTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodò anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm cognoscat seipsam per suam essentiam. — 2° Quomodò cognoscat habitus in se existentes. — 3° Quomodò intellectus cognoscat proprium actum. — 4° Quomodò cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM COGNOSCAT PER SUAM ESSENTIAM (3).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 96 princ. et lib. III, cap. 33, et De verit. quæst. VIII, art. 6, et De anima, lib. II, lect. 6 fin. et lib. III, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. IX, cap. 3, in fin.), quòd « mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea. »

(1) Vide quod docet auctor *De divinatione* (2 2, quæst. XCV) et de superstitionibus observantiarum (quæst. seq.).

(2) De influxu corporum cœlestium vide infra quæst. CXV.

(3) Juxta mentem D. Thomæ anima nostra non per essentiam suam, sed per actum se cognoscit.

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 15). Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 2). Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed *contra* est quod dicitur (De anima, lib. II, loc. cit.), quòd « intellectus intelligit seipsum sicut et alia. » Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

CONCLUSIO. — Intellectus humanus, cùm se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm, non cognoscit seipsum per suam essentiam: sed per actum quo intellectus agens abstrahit à sensibilibus species intelligibiles.

Respondeo dicendum quòd unumquodque cognoscibile est secundùm quòd est in actu, et non secundùm quòd est in potentia, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 20). Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifestè apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solùm coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim, quòd, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quòd non cognoscit materiam primam, nisi secundùm proportionem ad formam, ut dicitur (Physic. lib. I, text. 69). Unde et in substantiis immaterialibus, secundùm quòd unaquæque earum se habet ad hoc quòd sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quòd sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfectè secundùm seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solùm seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantùm, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundùm id quod fit actu. Sic enim etiam platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis (1); participans autem est infra participatum secundùm eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundùm statum præsentis vitæ quòd ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 2, et quæst. LXXXIV, art. 7), consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundùm quòd fit actu per species (2)

(1) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Edit. Rom., *intelligibilem*.

(2) Attamen, ait ipse D. Thomas, anima non cognoscitur per speciem à sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo, sed naturam speciei considerando quæ à sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ in qua hujusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

à sensibilibus abstractas per lumen intellectûs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundùm quòd Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quòd percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundùm quòd naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus. Sed verum est quòd judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundùm derivationem luminis intellectûs nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est (1) (quæst. LXXXIV, art. 5). Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 6, paulò à princ.) : « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfectè, quantùm possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actûs, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 9, in princ.), de tali inquisitione mentis : « Non velut absentem se quærat mens cernere; sed præsentem se curet discernere; » id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licèt per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.). Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur à phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensûs in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectûs in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quòd in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quòd in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est sine materia. Sed in hoc est differentia (2), quia quorumdam essentiæ sunt sine materia; sicut substantiæ separatæ, quas angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta,

(1) Ubi probatur nominatim quòd res materiales in æternis rationibus cognoscantur, ut ex adjunctis manifestum est, non ut impressa passim legunt, *res immateriales*; quamvis et in progressu id ad omnia extendatur.

(2) Nicolaius legit : *sed hæc est differentia.*

et est intelligens; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solùm similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit (De anima, lib. III, loc. cit. in arg.), quòd propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis; verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (in solut. ad 2).

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT HABITUS ANIMÆ PER ESSENTIAM EORUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. XLIX, art. 1, et 2 2, quæst. IV, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 13, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. X, art. 8, et quodl. VIII, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. XIII, cap. 1, ante med.) : « Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia; » et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quòd similitudines earum (2) sunt præsentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

Sed *contra*, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 33) : « Priores potentiis secundùm rationem (3) actus et operationes sunt. » Ergo eâdem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

CONCLUSIO. — Cùm habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; nihil autem cognoscatur nisi secundùm quòd est actu; oportet habitum non per seipsum, sed per actum suum cognosci.

Respondeo dicendum quòd habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est (art. præc.), quòd nihil cognoscitur, nisi secundùm quòd est actu. Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quòd per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quòd percipit se producere actum proprium illius habitûs; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitûs ex consideratione actûs. Et prima quidem cognitio habitûs fit per ipsam præsentiam habitûs; quia ex hoc ipso quòd est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio (4) habitûs fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem

(1) Docet D. Thomas habitus animæ non cognosci, nisi per actus, quod ab omnibus philosophis admittitur.

(2) Sive species quæ ab illis per intellectum abstrahuntur.

(3) Id est secundùm rationem *definitivam*, ut ait ipse D. Thomas in com. super hunc locum, quia scilicet potentia, secundùm hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum, cùm sit quoddam principium agendi vel patiendi; unde oportet quòd actus ponantur in definitionibus potentiarum.

(4) In prima cognitione quæritur an sit habitus, et in secunda quid sit, quod est longè aliud.

actum cordis (1). Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectûs, quia objectum intellectûs nostri secundùm statum præsentis vitæ est natura (2) rei materialis, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7); sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur : « Propter quod unumquodque, illud magis, » veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, putà in uno genere causæ : putà si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quòd vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quòd medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam, quâ cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III. — UTRUM INTELLECTUS COGNOSCAT PROPRIUM ACTUM (3).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 71, co. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim propriè cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterùm illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum (4), sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 132 et seq.). Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, cap. 10 et 11, à med.) : « Intelligo me intelligere. »

CONCLUSIO. — Cum ipso intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 et 2 hujus quæstionis), unumquodque cognoscitur secundùm quod est actu (5). Ultima autem perfectio intellectûs est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus, ut dicitur (Met

(1) An possit quispiam certò scire se habere habitum fidei et charitatis erit disquirendum (1 2, quæst. CXII, art. 5).

(2) Id est quidditas in materia corporali existens.

(3) Juxta peripateticos intellectus cognoscit primò objectum suum extrinsecum, scilicet naturam rei materialis, deinde per objectum illud cognoscit actum suum et per actum cognoscit seipsum.

(4) Ex eo necessitas infertur admittendi communem sensum quo propria particularium objecta cognoscantur.

(5) Quia intelligibilitas veritatem, veritas entitatem sequitur, etc.

lib. IX, text. 16). Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est (quæst. LIV, art. 1 et 2), sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundùm rationem, quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundariò cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 53), quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum intellectûs est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primò; quia nec primum objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus (ut dictum est, quæst. LXXXIV, art. 7), ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia (1), ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus proprius sentit secundùm immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile quòd aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio : et ideo actus sensûs proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM INTELLECTUS INTELLIGAT ACTUM VOLUNTATIS (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cùm sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis

(1) Tum propter facultatem in potentia infinitam, quia non limitatur neque determinatur per materiam corporalem ; tum propter ipsam infinitatem objectorum ad quæ virtus illius extenditur, quia est cognoscitivus rerum universalium in quibus infinita individua continentur ; tum propter infinitum successivum unius post aliud inter objecta quæ cognoscit : quia nunquam tot intelligit quin possit plura successive intelligere.

(2) Duobus modis intellectus intelligit actum voluntatis : uno quatenùs aliquis percipit se velle ; altero in quantum naturam volitionis et illius principii cognoscit.

differt ab objecto intellectûs. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectûs; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus (Confess. lib. x, cap. 17) attribuit affectionibus animæ quòd « cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones (1). » Non videtur autem quòd possint esset notiones aliæ rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quòd intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 10 et 11): « Intelligo me velle. »

CONCLUSIO. — Actus voluntatis, cùm sit in ratione intelligibiliter, necessariò cognoscitur ab intellectu.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LIX, art. 1), actus voluntatis nihil aliud est quàm inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur (De anima, lib. III, text. 42), quòd « voluntas in ratione (2) est. » Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actûs, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cùm utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectûs, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3 ad 1, et quæst. XVI, art. 4 ad 1); nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectûs, possunt cadere sub voluntate.

Ad *tertium* dicendum, quòd affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantùm, sicut corpora; neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

(1) Aut, ut ait Augustinus, *per nescio quas notiones vel notationes*.

(2) Seu in rationali prout *ratio* totam superiorem animæ partem comprehendit, veluti radix et origo superioris appetitûs qui est voluntas, etc.

QUÆSTIO LXXXVIII.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA SE SUNT, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodò anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm anima humana secundùm statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per seipsas. — 2° Utrùm possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. — 3° Utrùm Deus sit id quod primò à nobis cognoscitur.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA HUMANA SECUNDUM STATUM VITÆ PRESENTIS POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS IMMATERIALES PER SEIPSAS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 50, et lib. V, cap. 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46 fin. et De anima, art. 15, et Opusc. XLII, cap. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana secundùm statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. IX, cap. 3, in fine) : « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam. » Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quàm materialibus; cùm nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXV, art. 5, et quæst. LXXVI, art. 1). Cùm ergo mens nostra intelligat res materiales, multò magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quòd ea quæ sunt secundùm se maximè sensibilia, non maximè sentiantur à nobis, provenit ex hoc quòd excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum (2). Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 7). Ergo ea quæ sunt secundùm se maximè intelligibilia, sunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cùm res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo à materia; manifestum est quòd magis sint secundùm se intelligibiles substantiæ quæ secundùm suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis quàm res materiales.

4. Præterea, Commentator (3) dicit (Met. lib. II, comm. 1, in fine), quòd « si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiosè egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. » Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed *contra* est quod dicitur (Sapient. IX, 16) : *Quæ in cœlis sunt, quis investigabit?* In cœlis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundùm illud (Matth. XVIII, 10) : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem*

(1) *Per seipsas*, scilicet non per naturas sensibilium aut species earum.

(2) Hoc quoque animadvertit Bossuetius : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

(3) Averroes.

Patris mei, qui in cœlis est. Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

CONCLUSIO. — Cùm experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est, quòd substantias immateriales, quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primò et per se, secundùm præsentis vitæ statum intelligere non possumus.

Respondeo dicendum quòd, secundùm opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solùm à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectûs (1); et ita primò et per se intelliguntur à nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundùm quòd intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quantò magis intellectus fuerit depuratus, tantò magis percipit immaterialium intelligibilem (2) veritatem. Sed secundùm Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundùm statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet (quæst. LXXXIV, art. 7). Et sic manifestum est quòd substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primò et per se secundùm modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.—Sed tamen Averroes (Comment. de anima, lib. III, comm. 36) ponit quòd in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quòd intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem* (3); qui quidem, cùm sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cùm fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cùm enim intelligamus per intellectum agentem (4), et per intelligibilia speculata, ut patet cùm conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quòd intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis : principali quidem agenti, et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens; et quantò plura intellecta speculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quòd intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita quòd cùm omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfectè unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia, et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantùm ad propositum pertinet, utrùm in illo statu felicitatis in-

(1) Ut videre est apud Aristotelem (Met. lib. I, text. 6).

(2) Al., *intelligibilium.*

(3) Unum tantùm intellectum agentem pro omnibus hominibus admittebat Averroës. Hæc sententia fuit explosa à D. Thoma in opusculo cui titulus est : *De unitate intellectûs contra averrhoistas.*

(4) Non formaliter et proximè, cùm id potiùs ad intellectum possibilem seu passibilem pertineat; sed præsuppositivè ac remotè, prout objectum à conditionibus materialibus abstrahendo, intellectioni aptum illud reddit. Aliter tamen intelligebat Averroes, ut intellectus agens qualem ponebat, esset immediatum et proximum intelligendi principium

tellectûs possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) (1) intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quòd ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt. 1° Quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quòd per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cùm omne agens agat inquantum est actu, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), circa intellectum possibilem. 2° Quia secundùm modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundùm suam substantiam, sed solùm lumen ejus, secundùm quòd participatur in (2) intellectis speculatis, et non quantùm ad alias actiones intellectûs agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solùm nobis unitur lumen solis ad visionem colorum. 3° Quia dato quòd secundùm modum prædictum uniretur nobis substantia intellectûs agentis, tamen ipsi non ponunt quòd intellectus agens totaliter uniatur nobis secundùm unum intelligibile, vel duo, sed secundùm omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectûs agentis (3); quia multò plus est intelligere substantias separatas, quàm intelligere omnia materialia. Unde manifestum est, quòd etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas. 4° Quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 9, ante med.), qui dicit, quòd « felicitas est quoddam bonum commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem. » Est etiam contra rationem, quòd finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie. 5° Quia Philosophus dicit expressè (Ethic. lib. I, cap. 10), quòd « felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem; » et enumeratis multis virtutibus (lib. X, cap. 7), concludit quòd felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundùm virtutem sapientiæ, quam posuerat (lib. VI, cap. 7) esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quòd Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectûs agentis à quibusdam confictam. 6° Quia supra ostensum est (quæst. LXXIX, art. 4), quòd intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem activè se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivè; quia, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 18), intellectus possibilis est quo est omnia fieri; intellectus agens, quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit secundùm statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundùm statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundùm seipsas.

(1) Aphrodisæo putà qui initio sæculi tertii floruit et primus commentator Aristotelis fuit.

(2) Ita cod. Tarrac. Al., deest *in*.

(3) Id est virtutem intellectûs agentis adæquare non possunt : ubi per *intellecta speculata* videtur sola materialia intelligere quæ velut immaterialium speculum sunt, ut colligitur ex adjunctis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quòd illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur (De anima, lib. I, text. 2), quòd scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quòd anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quòd simpliciter et perfectè eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quòd anima esset de natura omnium, ad hoc quòd omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundùm statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium à phantasmatibus abstractis; et ideo cognoscit magis materialia quàm substantias immateriales.

Ad *tertium* dicendum, quòd requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quòd excellentia sensibilia non capiantur à sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundùm præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primò quidem, quia non sequitur quòd si substantiæ separatæ non intelliguntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim à seipsis, et à se invicem. Secundò quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur à nobis. Illud autem otiosè et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur à nobis.

Ad *quintum* dicendum, quòd eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER PER COGNITIONEM RERUM MATERIALIUM POSSIT PERVENIRE AD INTELLIGENDUM SUBSTANTIAS IMMATERIALES (1).

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 1, statim à med.), quòd « non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundùm se materiali manuductione utatur. » Relinquitur ergo quòd per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientia et definitiones sunt

(1) Docet D. Thomas intellectum nostrum in statu præsenti non cognoscere cognitione perfectâ substantias immateriales, sed de eis multa prædicata communia substantialia tam affirmativa quàm negativa certò percipere.

de substantiis immaterialibus ; definit enim Damascenus (De fid. orth. lib. II, cap. 3), angelum, et de angelis aliqua documenta traduntur, tam in theologicis, quàm in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus (1).

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, non procul à princ.), quòd « sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt. »

CONCLUSIO. — Cùm quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster à materia, sit omnino alterius rationis à substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfectè substantias immateriales intelligere.

Respondeo dicendum quòd, sicut Averroes narrat (De anima, lib. III, comm. 36), quidam (Avempace (2) nomine) posuit quòd per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundùm vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales (3). Cùm enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materia, si iterùm in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cùm hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia ; et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quòd substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfectè substantias immateriales intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multùm dissimiles, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierar. cap. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd de superioribus rebus in scientiis maximè tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles (De cœlo, lib. I, text. 17, 18 et 19), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multò magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus ; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

(1) Sive per ea quæ circa res materiales operantur.

(2) Avempace aut Aben-pace, philosophus apud Arabas celeberrimus qui Cordubæ natus est et initio XII sæculi floruit.

(3) Idem de illo refert S. Thomas (quæst. XVIII De verit. art. 5 ad 8), ut et de Themistio et Alexandro Aphrodisæo.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfectè demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad *quartum* dicendum, quòd substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cùm earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundùm genus naturale, neque secundùm genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est (quæst. III, art. 5). Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmativè potest cognosci de angelis secundùm rationem communem, licèt non secundùm rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT PRIMUM QUOD A MENTE HUMANA COGNOSCITUR (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 82, et De verit. quæst. VIII, art. 7 ad 6, et quæst. X, art. 6 ad 6, et art. 7 corp. fin. et quodl. VII, quæst. I, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed « omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, » ut dicit Augustinus (De Trin. De civ. Dei, lib. XI, cap. 27, et De vera relig. cap. 3). Ergo Deus est id quod primò cognoscitur à nobis.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim *est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur (Joan. I, 9). Ergo Deus est id quod primò et maximè est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primò cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 5 et seq.). Ergo id quod primò cognoscitur in mente nostra est Deus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. I, 18) : *Deum nemo vidit unquam*.

CONCLUSIO. — Cùm Deus cognoscatur à nobis per creaturas, non est primum quod à nobis cognoscitur.

Respondeo dicendum quòd cùm intellectus humanus secundùm statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. præc.), multò minùs potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quòd Deus non est primum quod à nobis cognoscitur; sed magis (2) per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundùm illud Apostoli (Rom. I, 20) : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Primum autem quod intelligitur à nobis secundùm statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectûs objectum, ut multoties supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7, et quæst. LXXXV, art. 1, et quæst. LXXXVII, art. 2 ad 2).

(1) Ex articulis præcedentibus sequitur Deum non esse primum quod à nobis intelligitur, siquidem in hac vita substantias immateriales per seipsas cognoscere non possumus et quidditas rei materialis est primum objectum intellectûs nostri.

(2) Adversativo sensu, id est *potius*, quoad cognitionem naturalem, non excludendo illam quam per fidem habemus, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est (1) (quæst. XII, art. 2). Unde cùm ipsum lumen intellectûs nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multò minùs Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd *propter quod unumquodque, et illud magis*, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 2 ad 3). Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad *tertium* dicendum, quòd si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta (2); unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE COGNITIONE AMIMÆ SEPARATÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm anima separata à corpore possit intelligere. — 2° Utrùm intelligat substantias separatas. — 3° Utrùm intelligat omnia naturalia. — 4° Utrùm cognoscat singularia. — 5° Utrùm habitus scientiæ hìc acquisitæ remaneat in anima separata. — 6° Utrùm possit uti habitu scientiæ hìc acquisitæ. — 7° Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. — 8° Utrùm animæ separatæ à corporibus cognoscant ea quæ hìc aguntur.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA SEPARATA ALIQUID INTELLIGERE POSSIT (3).

De his etiam part. III, quæst. XI, art. 2, et Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 4, et IV, dist. 50, quæst. I, art. 1 et 2, et De verit. quæst. XIX, art. 1 et 2, et De anima, art. 15, 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. I, text. 66), quòd « intelligere corrumpitur quodam interiùs corrupto. » Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbatâ imaginatione, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7 et 8). Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVII, art. 8). Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quòd per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia à principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum; » neque per species, quas tunc abstrahit à rebus, quia non habet organa sensûs et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species priùs abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divi-

(1) Ubi virtus intellectualis quoddam lumen intelligibile dicitur, quasi à prima luce derivatum.

(2) Ut ex professo dicetur quæst. XCIII.

(3) Fide certum est animam à corpore separatam aliquid intelligere. Dicitur (Sap. IV) de impiis mortuis quòd *erunt gementes et quòd venient in cogitatione peccatorum suorum* (II. Mach. ult.). Onias post mortem apparens legitur dixisse : *Hic est fratrum amator et populi Israel: hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

nitùs influxas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. I, text. 13), quòd « si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. » Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maximè eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

CONCLUSIO. — **Cùm modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam à corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter.**

Respondeo dicendum quòd ista quæstio difficultatem habet ex hoc quòd anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quòd corpori alligatur, sicut platonici (1) posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundùm hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundùm hoc pejus intelligeret corpori unita quàm separata; sed hoc esset solùm propter melius corporis : quod est irrationabile, cùm materia sit propter formam, et non è converso. Si autem ponamus, quòd anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cùm natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quòd anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cùm non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.— Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quòd cùm nihil operetur nisi inquantum est actu (2), modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cùm unitur corpori, et cùm fuerit à corpore separata, manente tamen eâdem animæ naturâ; non ita quòd uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cùm est in loco proprio, quod est ei naturale, et cùm est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundùm istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis (3) sunt. Cùm autem fuerit à corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis à corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam à corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam (4). Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundùm naturam suam. Sed hoc rursùs habet dubitationem.

(1) Advertendum est quòd S. Thomas brevitati studens omisit opinionem mediam quæ est Avicennæ, quia eam superiùs reprobaverat, et quia quoad propositum in idem redit cum Platone quoniam apud utrumque unio animæ ad corpus non est propter melius, sed anima ex seipsa habilis est ut à substantiis immaterialibus perfectionem suam suscipiat.

(2) Quoad physicam saltem operationem de qua modò agitur; alioqui et finis antequam sit existens actu operatur; sed moraliter tantùm vel intentionaliter, quasi ad operandum inducendo.

(3) Hoc est, juxta peripateticos, in ea sede sive parte cerebri ubi vis imaginativa residet per quam ipsa formantur.

(4) In aliis locis scilicet infra quæst. CXVIII, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 79 dicit S. Thomas illud esse *contra naturam;* quod non improbabiliter à quibusdam explicatur ut idem valeat quòd *præter naturam*.

Cùm enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quàm per conversionem ad phantasmata), debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quòd etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quàm intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quantò magis creaturæ intellectuales distant à primo principio, tantò magis dividitur illud lumen et diversificatur; sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quòd Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minùs universales, et minùs efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt à virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectûs, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundùm naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quòd perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quòd propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione priùs facta (lib. eod., text. 12), scilicet quòd intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quòd loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit *secunda* ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solùm per species conservatas (1), ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò cessante conversione ad cor-

(1) Hic nempè acquisitas, quod impossibile est, cùm pueri nullas hìc species acquisiverint, nec tamen ipsorum (quandò sunt defuncti) animæ expertes sunt cognitionis, cùmque multa ibi cognoscantur quæ in hoc mundo nos nescimus.

pus, ad superiora convertitur (1). Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis (2) : quia Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS (3).

De his etiam part. III, quæst. XI, art. 1 ad 2, et De anima, art. 17 corp. fin. et ad 10, et art 18 ad 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quàm à corpore separata; cùm anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est (quæst. LXXXVIII, art. 1). Ergo multò minùs cùm fuerit à corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem (4). Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit, quia angelus simplicior est quàm anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quòd animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham (Luc. XVI). Vident ergo et dæmones et angelos animæ separatæ.

CONCLUSIO. — Cùm anima separata seipsam per seipsam intelligat, alia verò incorporea per modum suæ substantiæ, qui est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum : ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. IX, cap. 3) : « mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, » id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1 ad 1). Per hoc ergo quòd anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. præc.), quòd quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi inquantum fit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 1). Sed cùm fuerit à corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundùm se intelligibilia : unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quòd intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundùm quòd est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem subs-

(1) Ita Rom. edit. cum Patavinis. Nicolai : *Unde quàm citò cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.*

(2) Modus ille nihilominus est naturalis. Nam, ut ait ipse D. Thomas, non est naturale animæ ut per species influxas intelligat cùm est corpori unita, sed solùm postquam est separata (Quæst. Disput. de anima, quæst. XV ad 15).

(3) Docet in hoc articulo D. Thomas animam separatam habere de aliis animabus perfectam cognitionem naturalem, de angelis verò imperfectam et deficientem.

(4) Id est vel per substantialem sui conjunctionem cum intellectu secundùm esse intelligibile, sicut fit in beatis; vel per accidentalem tantùm similitudinem ex objecto abstractam et immissam in intellectum, ut substantiam rei quantumcumque absentem intelligat.

tantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum (1); et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima separata intelligit angelos per similitudines divinitùs impressas; quæ tamen deficiunt à perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quòd animæ natura est inferior quàm angeli.

Ad *tertium* dicendum, quòd in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei (2), qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione verò aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfectè intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM ANIMA SEPARATA OMNIA NATURALIA COGNOSCAT (3).

De his etiam De anima, art. 15 corp. fin. et ad 19, et art. 18, et art. 20 corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multò magis potest intelligere minùs intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium (4). Ergo multò magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minùs.

3. Sed *contra*, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit (De sum. bon. lib. I, cap. 12, § 17). Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cùm est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

CONCLUSIO. — Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3), anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis (5); anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cogni-

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni, Nicolai, et edit. Patav. 1612 : *Separatarum substantiarum.*

(2) Ita cod. Alcan. et edit. Rom. Al., *in solius Dei.*

(3) Tradit S. Doctor animam separatam in universali quidem omnia naturalia cognoscere, confusâ nimirum notitiâ, sed non omnia in particulari certò et distinctè nota habere.

(4) Ita cod. et edit. cit. Al., et Nicolai : *maximè intelligibiles.*

(5) Quia cùm sit corporis prorsùs expers et à corpore alienus non potest accipere species ab objectis per sensus, ut anima quandò corpori unita est.

tionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfectâ omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8). Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1). Et ideo non propter hoc sequitur quòd anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut anima separata non perfectè intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfectè cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad *quartum* dicendum, quòd cognitio quæ acquiritur hìc per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quòd studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SINGULARIA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 50, quæst. V, art. 1, et De verit. quæst. XIX, art. 2, et De anima, art. 5 et 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata, nisi intellectus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVII, art. 8). Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio quâ cognoscitur aliquid in singulari, quàm illa quâ cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata (2) non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multò igitur minùs cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed *contra* est quod dives in inferno positus dixit : *Habeo quinque fratres* (3), ut habetur (Luc. XVI, 28).

CONCLUSIO. — Anima separata cognoscit quædam singularia, sed non omnia, verùm ea tantùm ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem.

Respondeo dicendum quòd animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duplex est modus intelligendi : unus per abstractionem à phantasmatibus; et secundùm istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directè, sed indirectè, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Alius modus intelligendi est per influentiam specie-

(1) *Singularia*, seu sensibilia; de his enim est quæstio.

(2) Ut sic, vel simpliciter ac præcisè considerata, cùm alioquin si beata sit, hanc notitiam habeat, ut dictum est (quæst. XII, art. 8 ad 4).

(3) Observandum est id quod de divite epulante et Lazaro ibi narratur non esse nudam parabolam, sed veram rei gestæ historiam, quemadmodum sentire videntur Iren. (Cont. hæres. lib. II, cap. 62), Clemens Alexandrinus (Pædagog. lib. II, cap. 10), Tertull. (De anima, lib. VII), Chrysostomus (hom. VI in epist. II ad Cor.), Ambros. in cap. 16 Luc. Augustinus (De Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 5, et Cont. Faustum, lib. XXXIII, cap. 5) et Gregor. (in Evang. hom. XL), et post eos S. Thomas.

rum à Deo : et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere (1). Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium, et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia, et singularia, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 2), ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ verò separatæ, confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectùs, per hujusmodi species non solùm naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ verò separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solùm singularia illa ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium (2). Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem; sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat (3).

ARTICULUS V. — UTRUM HABITUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ REMANEAT IN ANIMA SEPARATA (4).

De his etiam 1 2, quæst. LXVII, art. 2, et Sent. III, dist. 13, quæst. II, art. 4, et IV, dist. 50, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 79 fin. et quodl. III, quæst. VI, art. 1, et quodl. XII, art. 3 et 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus scientiæ hìc acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XIII, 8) : *Scientia destruetur.*

2. Præterea, quidam minùs boni in hoc mundo scientiâ pollent, aliis magis bonis carentibus scientiâ. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quòd aliqui minùs boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hìc acquisita in anima separata remaneat, sequetur quòd duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. Prædicam. (in prædicam. qualitatis), quòd « habitus est qualitas difficilè mobilis. » Sed ab ægritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quòd habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit in Epist. ad Paulinum : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlo. »

(1) Non solùm indirectè, sed directè ut ex adjunctis concludere fas est.

(2) Nisi indirectè et per quamdam reflexionem.

(3) Hinc etiam beati plura vel pauciora vident pro diversa conditione sui statûs.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum (Sap. VI) : *Clara est quæ nunquam marcescit sapientia.* Idem enim judicium est de acquisita scientia et de sapientia quoad hoc, id est, quoad in anima separata remanere.

CONCLUSIO. — **Habitus scientiæ hìc acquisitæ secundùm quòd est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.**

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quòd species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quòd destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hìc acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 6), oportet quòd habitus scientiæ hìc acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam « habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1). Actus autem intellectûs, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectûs ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut faciliùs per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectûs principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositivè in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantùm ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantùm ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur (lib. De longitudine et brevitate vitæ, cap. 2), dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quòd per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest; cùm intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est (quæst. LXXIX, art. 2 ad 2). Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipuè quantùm ad simplicem intelligentiam, quâ intelligitur *quod quid est*. Sed quantùm ad operationem quâ intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundùm quòd falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto (loco cit.) ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quòd habitus scientiæ secundùm quòd est in intellectu, manet in anima separata (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur ibi de scientia quantùm ad habitum, sed quantùm ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : *Nunc cognosco ex parte* (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut secundùm staturam corporis aliquis minùs bonus erit major aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minùs bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non

(1) Ex his patet quòd non erit inutile scientiam hìc acquisivisse.

(2) Scientia quæ destruetur est illa scientia quam hìc de Deo imperfectam habemus ex contemplatione rerum sensibilium, siquidem illa cum visione divinâ simul esse non potest.

habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantùm ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI. — UTRUM ACTUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ MANEAT IN ANIMA SEPARATA (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXVII, art. 2, et Sent. III, dist. 11, quæst. II, art. 4 corp. fin. et IV, dist. 50, quæst. I, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus scientiæ hìc acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. I, text. 66), quòd « corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat. » Sed considerare ea quæ priùs novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hìc acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quàm sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est (quæst. LXXXIV, art. 7). Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hìc acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1), quòd « habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur (2). » Sed habitus scientiæ hìc acquiritur per actus intellectûs convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hìc acquisitæ.

Sed *contra* est quod (Luc. XVI, 25) dicitur ad divitem in inferno positum : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

CONCLUSIO. — Cùm species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est dicendus quidem est manere in anima separata actus scientiæ hìc acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.

Respondeo dicendum quòd in actu est duo considerare; scilicet speciem actûs, et modum ipsius. Et species quidem actûs consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo, sed modus actûs pensatur ex virtute agentis; sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quòd acutè videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cùm igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. præc.), status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est; sequitur quòd secundùm species intelligibiles hìc acquisitas anima separata intelligere possit quæ priùs intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hìc acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de reminiscentia secundùm quòd memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundùm quòd memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (quæst. LXXIX, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd diversus modus intelligendi non pro-

(1) Juxta S. Thomam in anima separata manet actus scientiæ acquisitæ, sed non eodem modo.

(2) Æquivalenter, quamvis non sub his verbis expressè.

venit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantùm ad speciem actûs, non autem quantùm ad modum agendi. Nam operari justa, sed non justè, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII. — UTRUM DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMÆ SEPARATÆ (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 50, quæst. I, art. 4, et De anima, art. 20 ad 3 et 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus (in libro De cura pro mort. agenda, cap. 13), quòd « animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hìc fiunt, scire non possunt. » Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit (De divinatione dæmonum, cap. 4 et 5), quòd « dæmones propter celeritatem motûs aliqua nobis ignota denuntiant. » Sed agilitas motûs ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multò igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundùm naturam, quàm dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundùm locum, ita secundùm tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ; non enim cognoscit futura. Ergo videtur quòd etiam distantia secundùm locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. XVI, 23), quòd dives, *cùm esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham à longè.* Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

CONCLUSIO. — Cùm anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, fit, ut distantia localis nullo modo impediat animæ separatæ cognitionem.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quòd distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim quòd vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantùm ad utrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus, et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent (2). Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus non dicit quòd propter hoc quòd ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hìc fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur (art. seq.).

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundùm opi-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum à Scripturis, quòd distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ, per hoc quod dicitur (Luc. XVI).

(2) Vel transpositâ constructione, *non manent actu*, sicut jam supra (quæst. LXXVII, art. 8) ex professo dictum est et probatum; quamvis radicaliter tanquam in principio suo remanere dicantur.

nionem illam (1) quâ aliqui posuerunt quòd dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundùm quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam (in eodem lib. cap. 3 et 4) Augustinus expressè tangit; licèt hanc opinionem magis recitando quàm asserendo tangere videatur (2), ut patet per ea quæ dicit (De civ. Dei, lib. xxi, cap. 10).

Ad *tertium* dicendum, quòd futura, quæ distant secundùm tempus, non sunt entia in actu; unde in seipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundùm locum, sunt entia in actu, et secundùm se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ANIMÆ SEPARATÆ COGNOSCANT EA QUÆ HIC AGUNTUR (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIII, art. 4 ad 2, et Sent. IV, dist. 50, quæst. III et IV, et De verit. quæst. VIII, art. 2 ad 12, et De anima, art. 20 ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ separatæ cognoscant ea quæ hìc aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hìc aguntur, secundùm illud (Luc. xvi, 28): *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hìc aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hìc aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur (I. Reg. xxviii). Sed hoc non esset, si ea quæ hìc sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hìc aguntur cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est (art. præc.).

Sed *contra* est quod dicitur (Job, xiv, 21): *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

CONCLUSIO. — Cùm animæ mortuorum secundùm ordinationem divinam et modum essendi, segregatæ sint à conversatione viventium, nesciunt secundùm naturalem cognitionem, quæ hìc aguntur: ex gratia autem est, si animæ beatorum, quæ hìc aguntur, sciant.

Respondeo dicendum quòd secundùm naturalem cognitionem, de qua nunc hìc agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hìc aguntur. Et hujus ratio ex dictis (4) accipi potest (art. 4 huj. quæst.), quia anima separata cognoscit singularia per hoc quòd quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundùm ordinationem divinam et secundùm modum essendi segregatæ sunt à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt à corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius (Moralium lib. xii, cap. 14, in princ.),

(1) Quæst. LI, art. 1 explicatam pleniùs ac discussam.

(2) Juxta Petavium in dubio est utrùm S. Augustinus hanc sententiam ipse amplexus sit (Vid. Petav. De angelis).

(3) Animæ separatæ nesciunt secundùm naturalem cognitionem quæ hìc aguntur, sed animæ sanctorum quidquid ad hanc vitam spectat cognitione altiori cognoscunt.

(4) In hoc loco pleniùs assignantur quatuor modi quibus anima notitiam singularium habet, hoc est, per præcedentem cognitionem, per aliquam affectionem, per naturalem habitudinem, per divinam ordinationem.

dicens : « Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritùs longè est à vita carnis; » et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere (lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13), dicens, quòd « animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. » Sed quantùm ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quòd sit foris aliquid quod ignorent. » Augustinus verò (lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13 et 14) expressè dicit quòd « nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii ; » ut habetur in Glossa interl. Augustini, super illud : *Abraham nescivit nos* (Isa. LXIII). Quod quidem confirmat per hoc quòd à matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vitâ feliciore crudelior ; et per hoc quòd Dominus promisit Josiæ regi quòd priùs moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur (IV. Reg. XXI). Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit : « Ut volet, accipiat quisque quod dicam ; » Gregorius autem assertivè; quod patet per hoc quod dicit : « Nullo modo credendum est. » Magis tamen videtur, secundùm sententiam Gregorii, quòd animæ sanctorum Deum videntes, omnia præsentia (1), quæ hìc aguntur, cognoscant. Sunt enim angelis æquales ; de quibus etiam Augustinus (eod. lib. De cura pro mort. agend. cap. 15) asserit, quòd ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissimè justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundùm quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit (cap. 15).

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quòd mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis ; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit (lib. prædicto, cap. 10). Unde et de Samuele dici potest, quòd ipse apparuit per revelationem divinam, secundùm hoc quod dicitur (Eccli. XLVI, 23), quòd *dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ;* vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur (2), propter hoc quòd inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur (ex Aug. ib. cap. 15).

(1) Ista cognitio restringitur ad omnia præsentia singularia seu sensibilia, sed non amplectitur ea quæ ad solam voluntatem etiam creaturarum spectant; ut cogitationes cordium inter quas sunt orationes nostræ.

(2) Sic loquitur S. Doctor quia nondum expressus canon Scripturarum innotuerat qualis postmodum à concilio Tridentino (sess. IV, decret. 1) definitus et sancitus est in quo et liber Ecclesiastici continetur. Sed tamen liber ille pro canonico habetur à S. Thoma sicut et habitus est à S. Patribus inter quos Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullianus, Cyprianus, Athanasius, Basilius, Ephrem, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius citari possunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in corp. art.).

QUÆSTIO XC.

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prima hominis productione; et circa hoc consideranda sunt quatuor : primò de productione ipsius hominis; secundò de fine productionis; tertiò de statu et conditione hominis primò producti; quartò de loco ejus. — Circa productionem autem consideranda sunt tria : primò de productione hominis quantùm ad animam; secundò quantùm ad corpus viri; tertiò quantùm ad productionem mulieris. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. — 2° Supposito quòd sit facta, utrùm sit creata. — 3° Utrùm sit facta mediantibus angelis. — 4° Utrùm sit facta ante corpus.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA SIT FACTA, VEL SIT DE SUBSTANTIA DEI (1).

De his etiam Sent. II, dist. 17, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 85, et Opusc. II, cap. 95 et 211.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim (Genes. II, 7) : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, *et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima quâ homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est (quæst. LXXV, art. 5), anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De orig. animæ, lib. III, cap. 15) enumerat quædam quæ dicit esse « multùm apertèque perversa, et fidei catholicæ adversa; » inter quæ primum est quod quidam dixerunt, « Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse. »

CONCLUSIO. — Cùm anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.

Respondeo dicendum quòd dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (quæst. LXXIX, art. 4, et quæst. LXXXIV, art. 6 et 7), anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo à rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt à Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens (2), et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (quæst. III, art. 7, et quæst. XII, art. 1). Sed hic error princi-

(1) De fide est contra manichæos, gnosticos et priscillianistas animam nostram non esse de substantia Dei, nec partem aliquam substantiæ ipsius, sed habere naturam longè diversam ac inferiorem. Quod concilium Toletanum in professione fidei sic definit : *Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam; anathema sit.* Ita Bracarensi I can. 5 legimus : *Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt; anathema sit.*

(2) Hinc sequeretur quoque ad naturam Dei cum horrenda blasphemia referendum fore quòd anima est mutabilis, quòd peccat, quòd fit impia, quòd sine fine damnabitur, si perstiterit esse talis, etc.

pium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 20 et seq.), per consequens sequebatur quòd anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundò verò processum fuit ad hoc quòd aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quòd Deus est « anima mundum intuitu, vel motu et ratione gubernans, » ut Augustinus narrat (De civ. Dei, lib. VII, cap. 6). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundùm distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est (quæst. III, art. 1 et 8). Unde manifestè falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quòd spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima, etsi sit forma simplex secundùm suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXV, art. 5 ad 4). Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad *tertium* dicendum, quòd differens propriè acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cùm in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundùm hoc, licèt omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 24 et 25). Nam simplicia diversa sunt seipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quòd ulteriùs aliis differentiis differant.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA SIT PRODUCTA IN ESSE PER CREATIONEM (1).

De his etiam infra, quæst. CXVIII, art. 2, et Sent. lib. II, dist. 28, quæst. II, et De potent. quæst. III, art. 9, et quodl. IX, art. 2, et Opusc. II, cap. 93, 151, 229 et 230, et Opusc. XXVIII, cap. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cùm non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cùm enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Seleuci et Hermiæ dicentium : animas non creari à Deo; item enthusiastarum dicentium : animas factas esse ex igne; item Luciferianorum dicentium : animam hominis propagatam esse de carnis substantia; item Tertullianistarum dicentium : animam Filii ex anima Patris, sicut corpus ex corpore generari; item Manichæi dicentis : Adam non à Deo, sed à principe materiæ sequela fictum et Evam similiter.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. I) : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam* (1). Est autem homo ad imaginem Dei secundùm animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

CONCLUSIO. — **Cùm animæ rationali sicut esse, ita etiam fieri propriè competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem.**

Respondeo dicendum quòd anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cùm fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem propriè dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriè et verè dicuntur entia; accidens verò non habet esse, sed eo aliquid est, et hâc ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia eâ aliquid est album. Et propter hoc dicitur (Metaph. lib. VII, text. 2 et 3), quòd « accidens dicitur magis entis quàm ens. » Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti propriè convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quòd composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (quæst. LXXV, art. 2) : unde ipsi propriè competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quòd non fiat nisi per creationem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis : alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad *secundum* dicendum, quòd actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quàm aliquid fieri in actu quod priùs erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens à materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 1), propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT PRODUCTA A DEO IMMEDIATÈ (3).

De his etiam locis supra art. 2 notatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima rationalis non sit producta à Deo immediatè, sed mediantibus angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per

(1) Item Ecclesiast. XVII : *Deus creavit de terra hominem* (hoc quantùm ad corpus) *et secundùm imaginem suam fecit illum* (illud quoad animam).

(2) Quod sic à concilio Nicæno in symbolo fidei definitum est : *Credimus in unum Deum omnium visibilium invisibiliumque factorem.*

(3) In hoc articulo D. Thomas errorem impugnat philosophorum qui, ut alexandrini, existimarunt animam à substantiis separatis gradatim emanare.

corpora superiora, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3). Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum à principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 5, part. 1). Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur (Metaph. lib. v, text. 21). Sed spirituales substantiæ sunt multò magis perfectæ quàm corporales. Cùm ergo corpora faciant sibi similia secundùm speciem, multò magis angeli poterunt facere aliquid infra se, secundùm speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. II, 8), quòd Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ.*

CONCLUSIO. — Cùm anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiæ, sed solùm per creationem, solus autem Deus possit creare; necesse est animam rationalem produci à Deo immediatè.

Respondeo dicendum quòd quidam (1) posuerunt quòd angeli, secundùm quòd operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et à fide alienum. Ostensum est enim (art. præc.) quòd anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cùm semper agens secundum præsupponat aliquid à primo agente, ut supra habitum est (quæst. LXV, art. 3). Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi à Deo immediatè.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quòd corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quòd superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANIMA HUMANA FUERIT PRODUCTA ANTE CORPUS (2).

De his etiam infra quæst. CXVIII, art. 3, et part. III, quæst. VI, art. 3 et 4, et Sent. III, dist. 17, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 84, et De potent. quæst. III, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatûs, ut supra dictum est (3) (quæst. LXVI et LXX). Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est (art. 2 hujus quæst.); corpus autem factum est in fine ornatûs. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quàm cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim à principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animantia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

(1) Hæc fortè ad Averroem et Algazelem alludunt, qui dixerant animam nostram procedere à datore formarum, qui juxta eos est ultima intelligentia.

(2) Juxta doctrinam catholicam anima humana producitur simul cum suo corpore, cui dum creatur, infunditur; non autem ante corpus.

(3) Cod. Alcan. et Nicolai, *habitum est.*

Sed *contra* est quòd « actus proprius fit in potentia propria. » Cùm ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

CONCLUSIO. — Cùm Deus primas res instituerit in perfecto statu suæ naturæ, anima autem, quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem nisi secundùm quòd est corpori unita : dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.

Respondeo dicendum quòd Origenes (Periar. lib. I, cap. 7 et 8) posuit non solùm animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas, propter hoc quòd credidit omnes spirituales substantias, tam animas quàm angelos, æquales esse secundùm suæ naturæ conditionem, sed solùm merito distare; sic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum; quædam verò in sui puritate secundùm diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus (quæst. XLVII, art. 2), et ideo relinquatur ad præsens.—Augustinus verò (Super Gen. ad litt. lib. VII, cap. 24, 25 et 27) dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, ob aliam rationem : quia scilicet ponit quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solùm secundùm causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quòd ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata, et quòd postmodum propriâ voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo (1) ut ejus verba demonstrant; dicit enim (loco cit. cap. 29) : « Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima verò jam ipsa crearetur. » Posset autem utique hoc tolerari secundùm eos qui ponunt (2) quòd anima habet per se speciem et naturam completam; et quòd non unitur corpori ut forma, sed solùm ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma (3) et est naturaliter pars humanæ naturæ; hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quòd Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundùm quòd uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cùm sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundùm quòd est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quòd anima humana præcessit in operibus sex dierum secundùm quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa verò fuit creata simul cum corpore. Secundùm alios verò Sanctos tam anima quàm corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si natura animæ haberet integram speciem, ita quòd secundùm se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsùm creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad *secundum*. Nam anima, si per se speciem

(1) Quemadmodum et alia plura in iisdem libris dici ipsemet Augustinus tradit (Retract. lib. II, cap. 24) quia alioquin veram communemque doctrinam de anima primi hominis, creata simul cum corpore, expressè docet (De civit. Dei, lib. XII, cap. 25).

(2) Ut platonici.

(3) Illud definitum est à papa Clemente in concilio Viennensi et habetur in Clement. (tit. De sum. Trin.).

haberet, magis conveniret cum angelis; sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad *tertium* dicendum, quòd animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

QUÆSTIO XCI.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De materia ex qua productum est.— 2° De auctore à quo productum est. — 3° De dispositione quæ ei per productionem est attributa. — 4° De modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM CORPUS PRIMI HOMINIS SIT DE LIMO TERRÆ (1).

De his etiam Sent. II, dist. 17, quæst. I, art. 1 ad 5, et art. 3 ad 2, et dist. 5, quæst. II, art. 2 corp. et ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus primi hominis non sit factum de limo terræ (2). Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quàm ens in potentia. Sed cùm homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maximè ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis (3). Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quàm terra et aqua : quod ex eorum subtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quàm ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. II, 7) : *Formavit Deus hominem de limo terræ* (4).

CONCLUSIO. — Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est, terrâ aquæ permixtâ formatus dicitur.

Respondeo dicendum quòd cùm Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundùm eorum modum, secundùm illud (Deut. XXXII, 4) : *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quòd omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unitè, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 5, lect. 4), eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundùm ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundùm quòd omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt à Deo in natura producta per formas diversas; ad hominem verò derivatur inferiori modo hujusmodi

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem destruas errorem origenistarum dicentium : Adæ formationem de limo terræ allegoricè et figuratè, non historicè esse intelligendam.

(2) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolai. Al., *non sit de limo terræ.*

(3) Propter incorruptibilitatem, subtilitatem, claritatem, virtutem in hæc inferiora influendi, juxta mentem peripateticorum.

(4) Item (Eccles. XXXIII) : *Omnes homines de solo et ex terra unde Adam formatus est;* item (Sap. X) : *Illum qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, eduxit de limo terræ.*

perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine verò cœlestium corporum habet elongationem à contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa verò secundùm substantiam; ita tamen quòd superiora elementa prædominantur in eo secundùm virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita præcipuè consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora verò elementa abundant in eo secundùm substantiam (1). Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundùm quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus (2), quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus Dei creantis manifesta est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantùm ad actus animæ rationalis est minùs conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cùm sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia (3) materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quàdam luce. Primò enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundò verò impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundùm suæ virtutis effectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundùm quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensûs tactûs, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensûs non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantùm, vel ita quòd omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactûs non erat possibile, cùm sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quòd organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ (5). De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minùs abundant secundùm quantitatem in corpore homi-

(1) Adverte quod hic S. Thomas non intelligit ea manere secundùm formam, hoc enim refutavit (quæst. LXXVI, art. 4 ad 4), sed vult ea secundùm materialem substantiam in homine abundare.

(2) Ut antiqui philosophi non vocârunt.

(3) Quo nomine ideo cœlum appellatur, quia non participat de natura quatuor elementorum, sicut sublunaria, sed materiâ quâdam superiori, subtiliori et puriori constat.

(4) Utpotè ab utroque illorum æquè distans, ut definitur Eth. lib. II, apud S. Thomam, lect. 6.

(5) Ita cod. Alcan. cum edit. Patav. Nicolai, edit. Rom. aliæque, *terræ et aquæ*.

nis, ut dictum est (in corp. art.), tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICULUS II. — UTRUM CORPUS HUMANUM SIT IMMEDIATÈ A DEO PRODUCTUM (1).

De his etiam infra, quæst. XCII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus humanum non sit immediatè à Deo productum. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. III, cap. 4), quòd « corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam. » Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (art. præc.). Ergo debuit produci mediantibus angelis, et non immediatè à Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creatâ, non est necessarium quòd immediatè producatur à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis; et Albumazar (2) dicit quòd in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantùm. Ergo non oportuit quòd immediatè corpus humanum formaretur à Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cùm igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quòd ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

4. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VII, cap. 24), quòd homo factus est secundùm corpus in operibus sex dierum, secundùm causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum verò fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundùm causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliquâ virtute creatâ, et non immediatè à Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XVII, 1): *Deus de terra creavit hominem.*

CONCLUSIO. — Cùm in prima rerum formatione, nullum præcesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur; oportuit primum corpus hominis immediatè à Deo formari.

Respondeo dicendum quòd prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediatè à Deo. Posuerunt siquidem aliqui, formas quæ sunt in materia corporali, à quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philosophus (Metaph. lib. VII, text. 26, 27 et 32) per hoc quòd formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est (quæst. LXV, art. 4, et quæst. XC, art. 2). Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quòd forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quòd forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundùm quòd compositum à composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui suâ virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt trans-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò iterùm per rationem interimas hæreses quæ jam antea expositæ fuerunt (quæst. XC, art. 5).

(2) Albumazar nono sæculo natus astronomiam et alias scientias excoluit et apud Arabos maximam famam obtinuit.

mutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 9). Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quòd primum corpus hominis immediatè formaretur à Deo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quòd suscitat mortuos, et illuminat cæcos; secundùm quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent (2), sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit; licèt ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis, prout Philosophus dicit (Phys. lib. II, text. 26), quòd « homo generat hominem ex materia, et sol. » Et exinde est quòd exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quàm ad productionem rei imperfectæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et solà virtute divinà, sicut quòd mortui resuscitantur, quòd cæci illuminantur; quibus est simile, quòd homo ex limo terræ formatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter : uno modo secundùm potentiam activam et passivam; ut non solùm ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundùm potentiam passivam tantùm, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit à Deo; et hoc modo secundùm Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundùm causales rationes.

ARTICULUS III. — UTRUM CORPUS HOMINIS HABUERIT CONVENIENTEM DISPOSITIONEM (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXIV, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. V, art. 5 corp. et De anima, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cùm enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optimè ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensûs quàm homo, et velocioris motûs, sicut canes meliùs odorant, et aves velociùs moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quàm corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et

(1) Hanc doctrinam tradunt S. Ambros. (Hexam. lib. VI, cap. 7), Bas. (in Hex. hom. IX), Cyrillus Alex. (lib. I cont. Julian.), Augustinus (De Gen. ad litt. lib. IX, cap. 15), Gregorius (Mor. lib. IX, cap. 55 et 56).

(2) Hic non affirmat D. Thomas quodnam ministerium exhibuerint angeli circa formationem corporis Adami, neque id facilè sciri potest.

(3) In hoc articulo D. Thomas docet corpus humanum fuisse constitutum in optima dispositione secundùm convenientiam ad talem formam qualis est anima rationalis et ad tales operationes quales sunt hominis operationes.

arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissimè dispositum.

3. Præterea, homo plus distat à plantis quàm ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. vii, 30) : *Deus fecit hominem rectum* (1).

CONCLUSIO. — Cùm quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundùm præstitutum sibi finem inducere, rectè dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione; non simpliciter, sed secundùm quòd congruit animæ rationali et ejus operibus.

Respondeo dicendum quòd omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundùm ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit (Physic. lib. ii, text. 74) : « Et quia dignius est sic (vel melius), non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam. » Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quòd Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundùm convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quòd talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quòd homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantùm ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet (quæst. lxxviii, art. 4). Ex quadam autem necessitate contingit, quòd quantùm ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quòd homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum : tum ut liberiùs in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectûs operationem, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 7), tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quòd homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactûs, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visûs, et subtilioris auditûs quàm homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quòd quædam animalia sunt

(1) Quæ rectitudo etsi non corporis, sed animi intelligatur; quia tamen corpus et anima naturaliter debent sibi invicem esse proportionata, ideo ex animi rectitudine haud incongruè corporis rectitudo, hoc est, bona et conveniens dispositio colligi potest.

homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd cornua et ungulæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideo hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus (De anima, lib. III, text. 38) dicitur *organum organorum* (1). Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad *tertium* dicendum, quòd habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor (2). Primò quidem, quia sensus sunt dati homini non solùm ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cùm cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundùm seipsam. Et ideo, quia sensus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum, et providendum sibi de victu; homo verò habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipuè per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, liberè possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundò, ut interiores vires liberiùs suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertiò, quia oporteret, si homo haberet pronam staturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quartò, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quòd cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum et labia dura, et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maximè distat à plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versùs superius mundi, et inferius sui versùs inferius mundi; et ideo est optimè dispositus secundùm dispositionem totius. Plantæ verò habent superius sui versùs inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versùs superius mundi. Animalia verò bruta medio modo; nam superius animalis est pars quâ accipit alimentum, inferius autem est pars quâ emittit superfluum.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER CORPORIS HUMANI PRODUCTIO IN SCRIPTURA DESCRIBATUR (3).

De his etiam sup. quæst. LXXII, art. unic. corp. fin. et ad 3 et 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum à Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dici-

(1) Ex græco nempè ὄργανον τῶν ὀργάνων sive instrumentum instrumentorum quasi excellentius præ cæteris omnibus instrumentum.

(2) Confer quod eâ de re eleganter scripserunt Tullius Cicero, Ovidius, Lactantius, Ambrosius et ferè omnes oratores aut philosophi.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè fuisse dictum ab æterna Sapientia (Prov. VIII): *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum. Recti sunt intelligentibus et æqui invenientibus scientiam.*

tur : *Dixit Deus : Fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum à Deo immediatè est factum, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Ergo inconvenienter dicitur : *Faciamus hominem.*

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* subjunxit : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima, secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. VII, cap. 24), fuit facta (1) ante corpus. Inconvenienter ergo, cùm dixisset : *Ad imaginem suam fecit illum,* addidit : *Masculum et feminam creavit eos.*

In *contrarium* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quòd productionis corporis hominis propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.

Respondeo dicendum ad *primum* quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VI, cap. 12), non in hoc præeminet homo aliis rebus quòd Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cùm scriptum sit (Psal. CI, 20) : *Opera manuum tuarum sunt cœli ;* et alibi (Psal. XCIV, 5) : *Aridam fundaverunt manus ejus ;* sed in hoc quòd ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quòd alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est intelligendum, Deum angelis dixisse : *Faciamus hominem,* ut quidam (2) perversè intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum (3), quarum imago expressiùs invenitur in homine.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam intellexerunt corpus hominis priùs tempore formatum (4), et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quòd Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cùm utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non è converso. Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quòd, cùm dicitur : *Formavit Deus hominem,* intelligitur productio corporis simul cum anima ; quod autem additur, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in apostolos, dicens (Joan. XX, 20, 22) : *Accipite Spiritum sanctum.* Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XIII, cap. 24), excluditur per verba Scripturæ ; nam subditur ad prædicta : *Et factus est homo in animam viventem* : quod Apostolus (I. Cor.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi, *non fuit facta.*

(2) Quos infames, execrandos, abominandos hæreticos Theodoretus vocat (quæst. XIX in Genes.).

(3) Illa interpretatio S. Thomæ communis est apud Patres.

(4) Hanc sententiam tradit Joannes Damascenus (De fid. lib. II, cap. 12), sed quod D. Thomas hìc docet communiùs admittitur.

xv) non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad *quartum* dicendum, quòd, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 34), omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundùm rationes causales. Alii verò doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO XCII.

DE PRODUCTIONE MULIERIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm in illa rerum productione debuerit mulier produci. — 2° Utrùm debuerit fieri de viro. — 3° Utrùm de costa viri. — 4° Utrùm facta fuerit immediatè à Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM MULIER DEBUERIT PRODUCI IN PRIMA RERUM PRODUCTIONE (1).

De his etiam Opusc. LXXV, cap. 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus (De generat. animal. lib. II, cap. 3, non procul à fin.), quòd « femina est mas occasionatus. » Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum (Gen. III, 16): *Sub viri potestate eris.* Et Gregorius dicit (Lib. de cura pastor., part. 2, cap. 6), quòd « ubi non delinquimus, omnes pares sumus. » Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quàm vir; semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, in med.). Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quòd mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. II, 18): *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adjutorium simile sibi.*

CONCLUSIO. — Cum oportuerit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri;* non quidem in adjutorium alicujus alterius (2) operis, ut quidam dixerunt, cùm ad quodlibet aliud opus conve-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè esse dictum (Gen. II): *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi.*

(2) In edit. Rom. deest *alterius.*

nientiùs juvari possit vir per alium virum quàm per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestiùs videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam cœlestium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quàm generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis secundùm sexum masculinum, virtus verò passiva secundùm sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solùm tempore coitûs; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina à mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur (Gen. II, 24): *Erunt duo in carne una.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundùm masculinum sexum; sed quòd femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; putà à ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur (De generat. animal. lib. IV, cap. 2). Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ: et ideo, instituendo naturam, non solùm marem, sed etiam feminam produxit.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est subjectio. Una servilis, secundùm quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio œconomica, vel civilis, secundùm quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur (quæst. XCVI, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cùm Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II. — UTRUM MULIER DEBUERIT FIERI EX VIRO (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cùm igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam; unde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet (Levit. XVIII). Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccl. XVII, 5) : *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adjutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

CONCLUSIO. — Ut vir principium totius suæ speciei esset, sicut Deus totius universi, mulierem ex viro formari decuit.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quàm in aliis animalibus. Primò quidem, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundùm Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit (Act. XVII, 26), quòd *Deus fecit ex uno omne genus hominum*. Secundò, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabiliùs adhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur (Gen. II, 23) : *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ*. Et hoc maximè necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus. Tertiò, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 12), mas et femina conjunguntur in hominibus non solùm propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio. Quarta verò ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quòd Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit (Ephes. v, 32) : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia.*

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cùm sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cùm sit infinita, potest idem secundùm speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta à viro per naturalem generationem, sed solà virtute divinâ; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum (Eccl. XVII) : *Creavit ex ipso adjutorium simile sibi*. Et (I. Cor. XI) : *Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro est*. Et (Act. XVII) : *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, fecit ex uno omne genus hominum habitare super universam terram.*

ARTICULUS III. — UTRUM MULIER DEBUERIT FORMARI DE COSTA VIRI (1).

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. I, art. 1, et I. Cor. VII, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multò minor quàm corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de costa), vel per rarefactionem, quia ut dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. X, cap. ult., circ. fin.) : « Non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat. » Non autem invenitur corpus mulieris rarius quàm viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primò creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, eà subtractà, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. II, 22) : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.*

CONCLUSIO. — Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primò quidem ad significandum quòd inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum (2); et ideo non est formata de capite; neque debet à viro despici, tanquam serviliter subjecta; et ideo non est formata de pedibus. Secundò propter sacramentum; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ, absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundùm transmutationem dimensionum ejus; non autem secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solùm rationem subjecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eàdem materià manente, absque additione, nisi per hoc quòd majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit (Physic. lib. IV, text. 84). Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito. Unde, cùm non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem (3).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem origenistarum dicentium : Evæ formationem de costa Adæ allegoricè vel figuratè, non autem historicè intelligendam esse. Melchior Cano hunc errorem refert et illius damnationem à generali sexta synodo factam narrat (De loc. theol. lib. XII, cap. 7).

(2) Ex Apostolo usurpatum (I. Tim. II, 12) ubi nec eam dominari permittit, nec docere.

(3) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem.* Vide 3 part. quæst. XLIV, art. 4 ad 4; et Sent. II, dist. 18, quæst. I, art. 1.

Unde Augustinus dicit (Super Joan. tract. XXIV, circ. princ.), quòd hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse; el ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præxistentem costæ, vel panum.

Ad *secundum* dicendum, quòd costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur (1). Unde multò magis virtute divinâ corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS IV. — UTRUM MULIER FUERIT IMMEDIATÈ FORMATA A DEO (2).

De his etiam supra quæst. XCII, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non fuerit immediatè formata à Deo. Nullum enim individuum ex simili secundùm speciem productum fit immediatè à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediatè à Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4, in princ.), quòd corporalia dispensantur à Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediatè à Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundùm rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediatè à Deo. Sed secundùm causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit (Supra Gen. ad litt. lib. IX, cap. 15). Ergo non fuit producta mulier immediatè à Deo.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in eodem lib. (ibid.) : « Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo universa natura subsistit. »

CONCLUSIO. — Cùm à solo Deo, qui est naturæ institutor, possit res præter naturæ ordinem in esse produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminæ. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundùm speciem generatione naturali.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. IX, cap. 15, parum à princip.), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quòd sicut cor-

(1) Veram, non symbolicam formationem istam hìc et art. seq. adstruit S. Thomas. Quod et senserunt sancti Patres. Cf. Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. IX, cap. 15), Hieronymum (in Epist. ad Philæmon.), Chrysostomum (hom. XV in fin.), Theodor. (quæst. XXX in Gen.).

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim albigensium dicentium : diabolum creare omnia corpora, item manichæorum docentium corpus suâpte naturâ malum ideoque à malo principio ortum, et aliorum hæreticorum, ut patriciani, qui in speciali existimarunt humanum corpus esse à dæmone.

pus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus (in eodem lib. cap. 18, à med.) dicit : « Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset. » Et ideo secundùm causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundùm potentiam activam, sed secundùm potentiam passivam tantùm, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO XCIII.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm in homine sit imago Dei. — 2° Utrùm imago Dei sit in irrationalibus creaturis. — 3° Utrùm imago Dei sit magis in angelo quàm in homine. — 4° Utrùm imago Dei sit in omni homine. — 5° Utrùm in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum. — 6° Utrùm imago Dei sit in homine secundùm potentias, aut secundùm habitus aut actus. — 7° Utrùm per comparationem ad omnia objecta. — 8° Utrùm imago Dei inveniatur in homine solùm secundùm mentem. — 9° De differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS I. — UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE (1).

De his etiam 1 2, in prol. et Sent. I, dist. 5, quæst. III, et lib. II, dist. 16, art. 2 et 4, cap. 26, et De verit. quæst. X, art. 7 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non sit in homine. Dicitur enim (Isa. XL, 18) : *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus (Coloss. I, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit (in lib. De syn. can. 1), quòd « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens; » et iterum dicit ibid., quòd « imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo. » Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. I, 26) : ***Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.***

CONCLUSIO. — Cùm in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundùm Domini æqualitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74) : « ubi est imago, continuò est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuò est imago. » Ex quo patet quòd similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quòd sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quòd agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus (2). Æqualitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus ibidem dicit : « ubi

(1) In hoc articulo D. Thomas juxta sensum catholicum interpretatur quod in Scripturis à Deo dictum est (Gen. I) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis ferè omnibus. Ed. Rom., *ad imaginem ejus.*

est imago, non continuò est æqualitas, » ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem, quòd in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundùm æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cùm dicit *hominem factum ad imaginem Dei.* Præpositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad *secundum* dicendum, quòd primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago est. Et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem.* Homo verò et propter similitudinem dicitur *imago* (1), et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum (lib. De decem chordis, cap. 8, circa med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid, non solùm numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundùm analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, rei ad rem coæquandæ, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS II. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN IRRATIONALIBUS CREATURIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 16, art. 2, et Sent. III, dist. 2, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 20 fin. et 1 corp. 11, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius (De divin. nomin. cap. 2, non remotè à fin. lect. 2): « Habent causata causarum suarum contingentes imagines. » Sed Deus est causa non solùm rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quantò est expressior similitudo in aliquo, tantò magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 4, aliquant. à princ. lect. 4), quòd « radius solaris maximè habet similitudinem divinæ bonitatis. » Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quantò aliquid est magis perfectum in bonitate, tantò magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quàm homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valdè

(1) Ut ait ipse Apostolus (I. Cor. XI): *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* In hanc epistolam sic scribit ipse D. Thomas: «Excluditur quorumdam error dicentium quòd homo solùm est ad imaginem Dei, non autem est imago; cujus contrarium hic Apostolus dicit. »

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim gnosticorum et manichæorum dicentium bestias omnes rationis esse capaces, immò bruta omnia æquè, ut hominem non solùm sentire, verùm etiam intelligere.

bona (Gen. I). Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solùm homo.

4. Præterea, Boetius (De consol. lib. III, metr. 9) dicit de Deo :

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solùm rationalis creatura.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. VI, cap. 12, circ. med.) : « Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quòd ei dedit mentem intellectualem, quâ præstat pecoribus. » Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

CONCLUSIO. — Cùm solæ intellectuales creaturæ assimilentur Deo ut intelligit, et sapit; eæ solæ (si propriè loquamur) sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quòd non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundùm genus tantùm, vel secundùm aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici, quòd vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quòd si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quòd sit similitudo secundùm speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minùs secundùm aliquod accidens proprium speciei, et præcipuè secundùm figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro (1). Unde signanter Hilarius dicit (De synod. can. 1) quòd « imago est species indifferens. » Manifestum est autem quòd similitudo speciei attenditur secundùm ultimam differentiam (2). Assimilantur autem aliqua Deo, primò quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundò, inquantum vivunt; tertiò verò, inquantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, in med.) : « ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Sic ergo patet quòd solæ intellectuales creaturæ, propriè loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quòd « causata habent causarum contingentes imagines, » id est, quantùm contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantùm ad causalitatem, non secundùm dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad *tertium* dicendum, quòd universum est perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extensivè et diffusivè; sed intensivè et collectivè similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. —Vel dicendum, quòd pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cùm dicitur quòd sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundùm aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

(1) Sive in nummo, ut jam supra ex libro Augustini De decem chordis, cap. 8.

(2) Non quòd ultima Dei differentia constitutiva sit ipsamet intellectio actualis, ut hinc inferri quidam putant; sed quòd ultima differentia in genere creaturarum secundùm quam propriè imaginem Dei continere dicuntur genus intellectivum esse attendenda sit, quia nullus est gradus essendi nobilior.

Ad *quartum* dicendum, quòd imago accipitur à Boetio secundùm rationem similitudinis, quâ artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundùm quòd attenditur secundùm similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primæ vitæ, inquantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS SIT MAGIS AD IMAGINEM DEI QUAM HOMO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. III, art. 1 ad 4, et Sent. II, dist. 16, art. 3, et Sent. III, dist. 2, quæst. I, art. 1, quæst. I et II corp. et Ps. VIII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non sit magis ad imaginem Dei quàm homo. Dicit enim Augustinus in serm. De imagine (serm. 27, De verbis Apost. cap. 2, et De verbis Dom. serm. 63, cap. 6), quòd « Deus nulli alii creaturæ dedit quòd sit ad imaginem suam nisi homini. » Non ergo verum est quòd angelus magis dicatur ad imaginem Dei quàm homo.

2. Præterea, secundùm Augustinum (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, in med.) : « Homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur à Deo; et ideo nihil est illi conjunctius. » Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo conjungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cùm sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

Sed *contra* est quod dicit Gregorius in quadam homil. (XXXIV in Evang. in med.), quòd « angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa. »

CONCLUSIO. — Cùm intellectualis natura, in qua divinæ imaginis ratio primò et per se consideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quàm homo.

Respondeo dicendum quòd de imagine Dei loqui dupliciter possumus : uno modo quantùm ad id in quo primò consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in angelis quàm sit in hominibus : quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXII, art. 6, et quæst. LXXV, art. 7 ad 3). Secundò potest considerari imago Dei in homine quantùm ad id in quo secundariò consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundùm hæc et similia magis invenitur Dei imago in homine quàm in angelo. Sed quantùm ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsuppositâ primâ imitatione, quæ est secundùm intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cùm quantùm ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundùm quid.

(1) Nonnulli Patres, ut Theodoretus (quæst. XX in Gen.), Macarius (hom. XV), S. Methodius putant angelos non esse ad imaginem Dei factos. S. Chrysostomus verò et S. Gregorius et multi alii sententiam hìc B. Thomæ expositam propugnant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundùm suam speciem, cùm tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quòd nihil est conjunctius Deo quàm mens humana secundùm genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat (loc. cit. in arg.) : « quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis (1) ad Dei imaginem.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur quòd substantia non recipit magis et minùs, non intelligitur quòd una species substantiæ non sit perfectior quàm alia; sed quòd unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minùs; nec etiam à diversis individuis participatur species substantiæ secundùm magis et minùs.

ARTICULUS IV. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN QUOLIBET HOMINE (2).

De his etiam Sent. I, dist. 3, in litt. et De verit. lib. XII, art. 1 ad 3, et De potent. quæst. IX, art. 9 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus (I. Cor. II, 7) quòd *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.* Cùm ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. VIII, 29) quòd illos *quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit.* Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed *contra* est quod dicitur (Ps. XXXVIII, 7) : *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

CONCLUSIO. — Imago creationis in omnibus invenitur hominibus, sed recreationis, in justis tantùm, similitudinis verò solùm beatis.

Respondeo dicendum quòd cùm homo secundùm intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundùm hoc est maximè ad imaginem Dei secundùm quòd intellectualis natura Deum maximè imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum quantùm ad hoc quòd Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine : uno quidem modo, secundùm quòd homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus; alio modo, secundùm quòd homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectè; et hæc est imago per conformitatem gratiæ; tertio modo, secundùm quòd homo Deum actu cognoscit et amat perfectè; et sic attenditur imago secundùm similitudinem gloriæ. Unde super illud (Psal. IV, 7) : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine,* Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis (3), et recreationis (4), et si-

(1) Al. deest *magis*.

(2) In hoc articulo docet D. Thomas imaginem Dei inveniri in quolibet homine, sive sit masculus, sive fœmina, sive sit bonus, sive malus.

(3) Quia homini competit secundùm quòd creatus est homo.

(4) Id est regenerationis aut gratiæ, quia homini convenit secundùm quod per fidem et charitatem rursùs creatur et reficitur.

militudinis (1). Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantùm, tertia verò solùm in beatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tam in viro quàm in muliere invenitur Dei imago quantùm ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantùm ad intellectualem naturam. Unde (Gen. I, 27), cùm dixisset : *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit : *Masculum et feminam creavit eos*. Et dixit pluraliter *eos*, ut Augustinus dicit (Super Gen. lib. III, cap. 22, à med.) : « Ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus. » Sed quantùm ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundùm quòd non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cùm Apostolus dixisset quòd *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens : *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*.

Ad *secundum* et *tertium* dicendum, quòd illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundùm conformitatem gratiæ et gloriæ.

ARTICULUS V. — UTRUM IN HOMINE SIT IMAGO DEI QUANTUM AD TRINITATEM PERSONARUM (2).

De his etiam sup. art. 3 corp. et De verit. quæst. X, art. 3 corp. et quæst. VIII, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in homine non sit imago Dei quantùm ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. De fide ad Pet. (cap. 1, à med.) : « Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas, et imago, ad quam factus est homo; » et Hilarius (De Trin. lib. V, à princ.) dicit, quòd « homo fit ad communem Trinitatis imaginem. » Est ergo in homine imago Dei quantùm ad essentiam, et non quantùm ad Trinitatem personarum.

2. Præterea (De eccles. dogm. (3), cap. ult.), dicitur quòd imago Dei attenditur in homine secundùm æternitatem (4). Damascenus etiam dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 12, à med.), quòd « hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum (5). » Gregorius etiam Nyssenus (lib. De hom. opific. cap. 16, circ. med.) dicit quòd « cùm Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est. » Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundùm Trinitatem personarum, sed secundùm essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundùm Trinitatem personarum, cùm homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quòd per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est (quæst. XXXII, art. 1).

(1) Ita vocatur quia in anima nitescit per lumen gloriæ, juxta illud Apostoli (Rom. VIII) : *Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.*

(2) Omnes S. Patres docuerunt imaginem Dei esse in homine non solùm quantùm ad naturam divinam, verùm etiam quantùm ad Trinitatem personarum. Ita præcipuè Ambrosius (De dignit. hom. cap. 2), Augustinus (De Trin. lib. IX, cap. 1, et seq. lib. XII) et Theodoretus (quæst. XX in Gen.).

(3) Cujus auctor est Gennadius Massiliensis.

(4) Idem quoque reperitur apud Faustum Regiensem (De lib. arb. lib. I, cap. 1) et S. Prudent. (in Apotheos.) et S. Maximum, etc.

(5) In hoc quoque ponunt imaginem Dei in homine S. Chrysostomus (hom. X in Gen. et hom. II in Hebr.), S. Isidorus Pelusian. (lib. III, cap. 95), Philopo. (De opif. mund. lib. VI, cap. 6).

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 2, circ. med.) quòd « solus Filius est imago Patris. » Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundùm personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantùm.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. IV, cir. med.) : « Per hoc quòd homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum. »

CONCLUSIO. — Cùm in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantùm ad naturam divinam, et quantùm ad Trinitatem personarum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est (quæst. XL, art. 2), distinctio divinarum personarum non est nisi secundùm originem, vel potiùs secundùm relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundùm convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quòd distinctio divinarum personarum est secundùm quòd divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundùm imitationem divinæ naturæ non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundùm repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur (1). Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantùm ad naturam divinam, et quantùm ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfectè repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 6, versùs fin.), maxima est differentia hujus Trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit : « Trinitatem, quæ in nobis est, videmus potiùs quàm credimus; Deum verò esse Trinitatem credimus potiùs quàm videmus. »

Ad *quartum* dicendum, quòd quidam dixerunt in homine esse solùm imaginem Filii (2). Sed hoc improbat Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 5 et 6). Primò quidem per hoc quòd, cùm secundùm æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quòd sit factus ad similitudinem Patris. Secundò, quia si homo esset factus solùm ad imaginem Filii, non diceret Pater : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sed *tuam.* Cùm ergo dicitur : *Ad imaginem Dei fecit illum,* non est intelligendum quòd Pater fecit hominem solùm ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quòd Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. — Cùm autem dicitur, quòd Deus *fecit hominem ad imaginem suam,* potest dupliciter intelligi : uno modo quòd hæc præpositio, *ad,* designet terminum factionis; ut sit sensus : Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra. Alio modo hæc præpositio, *ad,* potest designare causam exemplarem; sicut cùm dicitur : Iste liber est factus ad illum (3).

(1) Hanc eamdem sententiam his verbis exprimit concilium Toletanum XI : Tres ergo illas unicas atque inseparabiles naturæ personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus prædicamus, quandoquidem hoc nobis dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut in omnibus quibus voluit singillatim personas cognosci, unam sine altera etiam non permittat intelligi.

(2) Ita sensisse videntur S. Irenæus (Cont. hæres. lib. V, cap. 16) et nonnulli alii Patres.

(3) Id est ad exemplar illius.

Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusivè imago dicitur, secundùm quòd imago ponitur pro exemplari; vel secundùm quòd quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundùm eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI. — UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE SOLUM SECUNDUM MENTEM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. III, et lib. II, dist. 16, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non sit in homine solùm secundùm mentem. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XI, 7), quòd *vir est imago Dei.* Sed vir non est solùm mens. Ergo imago Dei non attenditur solùm secundùm mentem.

2. Præterea (Gen. I, 27) dicitur : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio masculi et feminæ est secundùm corpus. Ergo secundùm corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundùm mentem tantùm.

3. Præterea, imago præcipuè videtur attendi secundùm figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundùm corpus, et non secundùm mentem tantùm.

4. Præterea, secundùm Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 7 et 24), triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis, sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundùm visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundùm quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Ephes. IV, 23): *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi, quòd renovatio nostra, quæ fit secundùm novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed (Coloss. III, 10) dicit : *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundùm imaginem ejus qui creavit eum.* Unde renovationem, quæ est secundùm novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solùm ad mentem.

CONCLUSIO. — Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundùm mentem tantùm : secundùm alias verò ejus partes, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.

Respondeo dicendum quòd cùm in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.); in aliis autem creaturis per modum vestigii (2). Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quòd nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundùm mentem; in aliis verò partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundùm partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifestè cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat vestigium, et quo repræsentat imago. Imago enim repræsentat secundùm similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Vestigium autem repræsentat per modum effectûs, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non per-

(1) Per mentem hìc intelligenda est ea pars hominis quæ illi convenit, ut homo est, et quâ omnes alias creaturas animatas excedit.

(2) Differentia quæ inter vestigium et imaginem existit jam tractata est (quæst. XLV, art. 7). Id luculenter explicat Bossuetius : *Discours sur l'histoire universelle* et *Elévations sur les mystères.*

tingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia : et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitûs. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantùm ad hoc quòd in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantùm ad hoc quòd in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantùm ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solùm in hoc quòd est et vivit, sed etiam in hoc quòd intelligit, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Aliæ verò creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectûs producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cùm increata Trinitas distinguatur secundùm processionem Verbi à dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est (quæst. XLV, art. 7), in creatura rationali, in qua invenitur processio Verbi secundùm intellectum, et processio amoris secundùm voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium Verbi, et Verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quòd sit à quodam principio. Species verò ejus demonstrat Verbum facientis, sicut forma domûs demonstrat conceptionem artificis. Ordo verò demonstrat amorem producentis, quo effectns ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundùm mentem, sed secundùm alias partes ejus per modum vestigii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundùm mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, inquantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quòd secundùm quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 5), quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundùm unum individuum, sed secundùm plura, dicentes quòd « vir Patris personam intimat, Filii verò personam, quod (1) de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia. » Quod primâ facie absurdum videtur. Primò quidem, quia sequeretur quòd Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis, quæ nascitur de viro. Secundò, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertiò, quia secundùm hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi productâ jam prole. Et ideo dicendum est, quòd Scriptura, postquam dixerat : *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit : *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundùm distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cùm sit secundùm mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus (Col. III), postquam dixerat : *Secundùm imaginem ejus qui creavit illum*, subdit : *Ubi non est masculus et femina.*

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis imago Dei in homine non acci-

(1) Al., *qui*.

piatur secundùm figuram corpoream (1), quia corpus hominis solùm inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est, ut ad contemplandum cœlum sit aptius (2), magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quàm cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXII, quæst. 51). Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad *quartum* ergo dicendum, quòd tam in visione corporali quàm in imaginaria invenitur quædam Trinitas, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XI, cap. 2). In visione enim corporali est quidem primò species exterioris corporis; secundò verò ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertiò est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primò species reservata in memoria; secundò ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quòd acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundùm prædictam speciem; tertiò verò invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit à ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio verò corporalis non procedit tantùm à specie exterioris corporis, sed simul cum hoc à sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solùm procedit à specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam à virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii à solo Patre. Intentio verò voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritûs sancti à Patre et Filio.

ARTICULUS VII. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN ANIMA SECUNDUM ACTUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 1, et quæst. V, et De verit. quæst. X, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in anima secundùm actus. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XI, cap. 26, à princ.), quòd « homo factus est ad imaginem Dei, secundùm quòd sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus (4). » Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

2. Præterea, Augustinus (De Trin. lib. IX, cap. 4) assignat imaginem Dei in anima secundùm hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundùm actus.

3. Præterea, Augustinus (De Trin. lib. X, cap. 11) assignat imaginem Trinitatis in anima secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit (Sent. lib. III, dist. 1). Ergo imago attenditur secundùm potentias, et non secundùm actus.

(1) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan., *tamen hominis quia,* etc.

(2) Unde poeta cecinit : Pronaque cùm spectent animalia cætera terram, Os homini sublime dedit, cœlumque tueri Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.

(3) In hoc articulo D. Thomas ostendit imaginem Trinitatis in anima humana primò et principaliter attendi secundùm actus; ac proindè dum aliquandò legimus apud graves auctores per memoriam, intellectum et voluntatem repræsentari Trinitatem; actus earum potentiarum sunt intelligendi.

(4) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., *et nostrum esse ad nosse dirigimus.*

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

Sed *contra* est quod Augustinus (De Trin. lib. IX, cap. 6) assignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus secundùm actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quæ est in mente, secundùm quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundùm actualem visionem.

CONCLUSIO. — **Trinitatis imago attenditur primò in rationali creatura secundùm actus Verbi et amoris, secundariò autem secundùm potentias et præcipuè habitus.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago (1) Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quòd secundùm illud principaliter attendatur, quod maximè accedit (prout possibile est) ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundùm processionem verbi à dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 7 à med.). Et ideo primò et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundùm actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundariò et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundùm potentias, et præcipuè secundùm habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc Trinitas cum illa quam Augustinus ponit (De Trin. lib. IX, loc. cit. in arg. 2), quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus hanc Trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat (De Trin. lib. X, cap. 3 et 4), ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potiùs imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus probat (De Trin. lib. XIV, cap. 7), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud, secundùm ipsum, quàm habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit (loc. cit.) : « Verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potiùs illis imago ista cognoscitur, memorià scilicet, intelligentià et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, quà intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quòd imaginem divinæ Trinitatis potiùs ponit in intelligentia et voluntate actuali, quàm secundùm quòd sunt in habituali retentione memoriæ; licèt etiam quantùm

(1) Ita idem cod. cum editis penè omnibus. Edit. Rom., *imago divina*.

ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quòd memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires (1), ut in Sententiis dicitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis respondere posset per hoc quòd Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 6, ad fin.), quòd « mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat ; » quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quòd « non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. » Et sic patet quòd anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit, quòd percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit (2). Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quòd actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus (3). Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 4) : « Si secundùm hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago. »

ARTICULUS VIII. — UTRUM IMAGO DIVINÆ TRINITATIS SIT IN ANIMA SOLUM PER COMPARATIONEM AD OBJECTUM QUOD EST DEUS.

De his etiam Sent. II, dist. 3, quæst. IV, art. 4, et De verit. quæst. X, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago divinæ Trinitatis sit in anima non solùm per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art. præc.), secundùm quòd verbum in nobis procedit à dicente, et amor ab utroque (4). Sed hoc invenitur in nobis secundùm quodcumque objectum. Ergo secundùm quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 4, in princ.), quòd « cùm quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum. » Ergo etiam secundùm temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quòd Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundùm gratiæ donum. Si igitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundùm naturam, sed secundùm gratiam ; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maximè conformantur imagini Dei secundùm gloriæ visionem. Unde dicitur (II. Corinth. III, 18) : *In eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem.* Sed secundùm visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIV, cap. 12, in princ.), quòd « non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et diligit, et intelligit se ; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, à quo facta est. » Multò igitur minùs secundùm alia objecta attenditur imago Dei in mente.

(1) Sed tantùm tres actus.

(2) Ut illud sit verum intelligendum est de cognitione, an est ; hoc enim modo seipsam semper intelligit, modò se operari percipiat.

(3) Sic ergo habitualiter sive virtualiter in dormiente quoque manet imago Dei ; sicut et suo modo in pueris inesse dici potest propter aptitudinem ad hujusmodi actus tempore suo producendos.

(4) Putà tum à dicente, tum à verbo quo dicit, seu quod intra se format ipse dicens.

CONCLUSIO. — Anima rationalis est ad imaginem Dei et divinæ Trinitatis, secundùm quòd fertur, vel nata est ferri in Deum notitiâ et amore.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 7 hujus quæst.), imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quòd imago divinæ Trinitatis attendatur in anima secundùm aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei (1), sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est (art. præc.), secundùm processionem verbi à dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundùm notitiam sui ipsius, et amor procedit à Deo secundùm quòd seipsum amat. Manifestum est autem, quòd diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundùm verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundùm quòd fertur vel nata est ferri in Deum (2). Fertur autem in aliquid mens dupliciter : uno modo directè et immediatè; alio modo indirectè et mediatè; sicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 8, à princ.), quòd « mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. » Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolutè, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam (in arg. *Sed cont.*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad rationem imaginis non solùm oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid à quo procedat, scilicet quòd Verbum Dei procedit à notitia de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quòd præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quæratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etsi Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur (ibid.), quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt : sed quandoque quidem præsentialiter adsunt; quandoque autem secundùm memoriam tantùm, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præsenti. In statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad *tertium* dicendum, quòd meritoria Dei cognitio et dilectio (3) non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Et hoc etiam ipsum naturale est, quòd mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundùm quòd imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut penè nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIV, cap. 4).

(1) Non proprio et stricto sensu, sed latiori significatione; prout species id importat quod ad constitutionem alicujus rei specialiùs et propriùs pertinet, quasi eam distinguens ab altera et specificans. Ita specificatur Pater, id est specialiter distinguitur per eam rationem quâ *dicens* vel Pater est; Filius quoque per eam rationem quâ Verbum vel Filius, etc. Et hæc vocatur in anima *repræsentatio speciei*.

(2) Ex eo quòd homo ad imaginem Dei creatus, sic concludi potest illum esse creatum ut Deum cognoscat eumque diligat.

(3) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai : *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIV, cap. 14, circ. fin.), quòd « in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit ». Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX. — UTRUM SIMILITUDO AB IMAGINE CONVENIENTER DISTINGUATUR (1).

De his etiam Sent. I, dist. 28, quæst. II, art. 1 corp. et lib. II, dist. 16, art. 4, et 1 corp. cap. 11.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia « ubi est imago, ibi est continuò similitudo; sed non convertitur; » ut dicitur (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74, in princ.). Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solùm per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundùm repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quòd similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quòd imago accipitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundùm innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quòd imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, circ. fin.): « Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cùm si una res esset, unum nomen sufficere potuisset. »

CONCLUSIO. — Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, inquantum est communius quàm imago : et ut subsequens, inquantum significat quamdam imaginis expressionem.

Respondeo dicendum quòd similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 20). Unum autem, cùm sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari (2), sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundùm quòd homo est quoddam particulare bonum; et rursùs bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum est communius quàm imago, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse simi-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas Scripturam sacram meritò virtualiter insinuasse quòd similitudo et imago distinguantur et consequenter quod à sanctis Patribus convenienter hanc distinctionem esse agnitam.

(2) Illa est proprietas transcendentium quæcumque sint.

lem vel non similem ei cujus est imago, inquantum perfectè vel imperfectè repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter : uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundùm ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundùm quas propriè attenditur imago. Et secundùm hoc dicitur (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, circa fin.), quòd « spiritus, id est mens, ad imaginem Dei nullo dubitante factus est. » Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundùm hoc etiam (lib. De quantitate animæ, cap. 2) dicitur quòd similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundùm quòd significat imaginis expressionem et perfectionem ; et secundùm hoc Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 12), quòd « id quod est secundùm imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundùm similitudinem, virtutis (secundùm quòd homini possibile est habere) similitudinem. » Et ad idem refertur quòd similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd similitudo non distinguitur ab imagine secundùm communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundùm quòd aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundùm ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundùm conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundùm quædam earum semina; et secundùm has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundùm assignationem unam dicitur imago, secundùm aliam dicatur similitudo.

Ad *quartum* dicendum, quòd dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO XCIV.

DE STATU ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis; et primò quantùm ad animam ; secundò quantùm ad corpus. Circa primum consideranda sunt duo : primo de conditione hominis quantùm ad intellectum; secundò de conditione hominis quantùm ad voluntatem. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo viderit Deum per essentiam. — 2° Utrùm videre potuerit substantias separatas, id est angelos. — 3° Utrùm habuerit omnium scientiam. — 4° Utrùm potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMUS HOMO PER ESSENTIAM DEUM VIDERIT (1).

De his etiam 22, quæst. V, art. 1 et 2 corp. lib. II, dist. 23, quæst. XI, art. 1, et De verit. quæst. VIII, art. 1, per tot. et art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo per essentiam

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè à Scripturis insinuatum esse quòd primus homo in statu illo primo non vidit Deum per essentiam

Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo « in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, » ut Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 11, in princ.); et Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 10, in princ.) : « Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis (1) beatitudinis loco, id est, paradiso? » Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, loc. cit.), quòd « primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur. » Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quàm divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est quâ videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit (Sent. lib. IV, dist. 1). Vidit etiam sine ænigmate; quia ænigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XV, cap. 9, ante med.); obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Cor. XV, 46), quòd *non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed maximè spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit (2).

CONCLUSIO. — Quamvis primus homo in statu innocentiæ altiori quâdam cognitione Deum cognoverit quàm nos cognoscamus, non tamen Deum per essentiam vidit, cùm peccaverit.

Respondeo dicendum quòd primus homo Deum per essentiam non vidit secundùm communem statum illius vitæ; nisi fortè dicatur, quòd viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur (Gen. II). Et hujus ratio est, quia cùm divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem (3). Manifestum est autem, quòd nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti à Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quòd in æternum peccare non possunt (4). Cùm ergo Adam peccaverit, manifestum est quòd Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quâdam altiori cognitione quàm nos nunc cognoscamus; et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis statûs, et cognitionem patriæ, quâ Deus per essentiam videtur. — Ad cujus evidentiam considerandum est quòd visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura est altior, et Deo similior, tantò per eam Deus clariùs videtur; sicut homo perfectiùs videtur per speculum in quo expressiùs imago ejus resultat. Et sic patet

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai cum mss. et Augustini textus apud Sammauræos, *memorabili*.

(2) Quod patet ex aliis Scripturæ locis : *Non videbit me homo et vivet* (Ex. XXXIII); *Deum nemo vidit unquam* (Joan. I); *Deus habitat locum inaccessibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (I. Tim. VI). Juxta Apostolum Deus non cognoscitur nisi per effectus creatos : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellectu conspiciuntur* (Rom. I).

(3) Scilicet naturaliter et ex necessitate (vid. 1 2, quæst. I, art. 7, et quæst. X, art. 1 et 2).

(4) Utique nec etiam per potentiam Dei absolutam, nisi à visione ipsa cessent; quia sic ei annexus est necessitate absolutâ beatificus amor, ut nullo modo Deus videri possit per essentiam quin ametur, sicut patebit infra ex professo (1 2, quæst. V, art. 4, et 2 2, quæst. XXXIV, art. 1), juxta mentem indubitatam S. Thomæ.

quòd multò eminentiùs videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plenâ et lucidâ intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc quòd distrahitur à sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed sicut dicitur (Eccles. VII, 30): *Deus fecit hominem rectum* (1). Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitùs instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores à clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 33, circ. princ.), quòd « fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsâ incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tantâ participatione divinæ essentiæ, quantùm capiunt angeli. » Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clariùs cognoscebat quàm modò cognoscamus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo in paradiso beatus fuit non illâ perfectâ beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit. Habebat tamen beatam vitam secundùm quemdam modum, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 18, paulò à princ.), inquantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est medium : quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cùm homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu; sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, præcipuè intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum, quòd obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest accipi : uno modo, secundùm quòd quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum : alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundùm hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIÆ ANGELOS PER ESSENTIAM VIDERIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 25, quæst. II, art. 1 corp. et De verit. quæst. VIII, art. 5, et quæst. IV, art. 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius (Dial. lib. IV, cap. 1, in princ.) : « In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei per-

(1) Quod ad animæ rectitudinem pertinet, ut ex S. Patribus patet.

(2) Ex hoc articulo sequitur animam humanam fuisse à peccato obscuratam infirmatamque, sed non omnino annihilatam et vitiatam, ut voluerunt Lutherus et Calvinus docendo hominem naturaliter nihil boni et justi producere posse.

frui, bonorum angelorum spiritibus cordis munditiâ et celsitudine visionis interesse. »

2. Præterea, anima in statu præsenti impeditur à cognitione substantiarum separatarum ex hoc quòd est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur (Sap. IX). Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est (quæst. LXXXIX, art. 2). Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cùm non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur (lib. De causis, propos. 13). Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed *contra*, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

CONCLUSIO. — Cùm anima primi hominis in statu innocentiæ, fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem, sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata : non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.

Respondeo dicendum quòd status animæ hominis distingui potest dupliciter : uno modo secundùm diversum modum naturalis esse; et hoc modo distinguitur status animæ separatæ à statu animæ conjunctæ corpori; alio modo distinguitur status animæ secundùm integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundùm naturam; et sic status innocentiæ distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in animam viventem, id est corpori vitam dantem, scilicet animalem (1). Sed hujus vitæ integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est (art. præc.). Manifestum est autem ex præmissis (quæst. LXXXIV, art. 7), quòd ex hoc quòd anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundùm animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundùm autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in anima, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 2 et 7), secundùm tres gradus. Quorum primus est secundùm quòd à rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima ascendit ad hoc quòd uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundùm quòd ulteriùs manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundùm igitur primum processum animæ, qui est à rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 6); et ita per eorum cognitionem perfectè cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfectè potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio; quia cùm angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longè eminentiori modo, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 2), prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multò autem minùs

(1) Appellatur animalis vita ea quæ elemento cæterisque necessariis eget.

tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi angeli per hoc quòd cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quàm cognitio nostra; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (loc. cit. in arg. 1), quòd intererat angelorum spiritibus.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quòd anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quòd objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est (in corp. art.), quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III. — UTRUM PRIMUS HOMO HABUERIT SCIENTIAM OMNIUM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 2 corp. et De verit. quæst. XVIII, art. 2 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur (Metaph. lib. I, non multùm à princ. lib.); ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales; quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est « sicut tabula, in qua nihil est scriptum, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 14). Si autem per species infusas, ergo scientia ejus quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam à rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundùm suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantùm ad cognitionem, et quantùm ad meritum : propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantùm ad meritum. Ergo etiam profecisset quantùm ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed *contra* est quòd ipse imposuit nomina animalibus (2), ut dicitur (Gen. II). Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

CONCLUSIO. — Cùm primus homo non tantùm secundùm corpus ad aliorum ge-

(1) Juxta mentem D. Thomæ primus homo scientiam habuit omnium naturaliter scibilium, supernaturalium verò, quantùm opus erat ad vitæ regimen, alia verò nesciebat Sunt tamen nonnulli auctores qui Adamum à pueritia primò vitam incepisse existimârunt. Ita S. Theophil. (ad ant. loc. lib. II), Procopius, Nemesius opinantur. S. Augustinus verò et omnes alii S. Patres sententiam D. Thomæ propugnant.

(2) Legitur apud Gen. quòd omne quod *vocavit Adam animæ viventis ipsum est nomen ejus.* Unde subditur quòd *nominibus suis appellavit cuncta animantia et universa volatilia cœli et bestias terræ* ad indicandum quòd hæc nominum impositio non fortuita sive arbitraria tantùm fuerit; sed consulta, scientifica et uniuscujusque animantis genio convenienter adaptata.

nerationem, sed et secundùm animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat; alia verò ab his ignorasse.

Respondeo dicendum quòd naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitùs à Deo institutæ sunt, non solùm ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solùm per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantùm ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantùm ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est à Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. — Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solùm requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eò quòd vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundùm statum illum (1). Alia verò quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia (2), et quædam singularia, putà quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad *secundum* dicendum, quòd Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantùm ad numerum scitorum (3), sed quantùm ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantùm verò ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantùm ad numerum per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi (4).

(1) Quapropter mysteriorum divinorum fidem habuit, ut docetur (2 2, quæst. V, art. 1, et De verit. quæst. XVIII, art. 3), et specialiter fidem incarnationis (2 2, quæst. II, art. 7), ut B. Thomas affirmat, et consequenter fidem Trinitatis, siquidem una aliam supponit.

(2) Sic revocat tacitè quod dixerat (De verit. quæst. XVIII, art. 4), scilicet Adam scivisse multa quæ naturalem cognitionem exsuperant, sicut futura contingentia, cogitationes cordium, dispositiones creaturarum secundùm quòd providentiæ divinæ subsunt, etc.

(3) Quod intelligendum est de numero scitorum specie diversorum, non autem de numero scitorum sub eadem specie contentorum; nam scientia Adami proficere poterat non solùm quoad modum sciendi, sed etiam quoad numerum individuorum in unaquaque specie.

(4) Fortè *est*, vel legendum, *sicut sciendi*.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO IN PRIMO STATU DECIPI POTUISSET (1).

De his etiam Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. XVIII, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus (I. Timoth. II, 14), quòd *mulier seducta in prævaricatione fuit.*

2. Præterea, Magister dicit (Sentent. lib. II, dist. 21), quòd « ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse à Deo putavit. » Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quòd quantò aliquid remotius videtur, tantò minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modo.

4. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 2, circa fin.), quòd « in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei. » Sed homo in statu innocentiæ comedisset, et per consequens dormivisset, et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est (art. præc.). Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 18, in fin.) : « Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. »

CONCLUSIO. — Cùm homo in primo statu secundùm intellectum sic à Deo fuerit institutus, quòd nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ scivit, nec quoad ea quæ nescivit.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis, quâ aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterùm firma credulitas. Quantùm ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantùm ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, largè acceptâ deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum in talibus non est noxium homini, et ex quo temerè assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non convenit integritati primi statûs; quia, ut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XIV, cap. 10, ante med.) : « In illo statu erat devitatio tranquilla peccati, quâ manente nullum malum omnino esse poterat. » Manifestum est autem, quòd sicut verum est bonum intellectûs, ita falsum est malum ejus, ut dicitur (Ethicorum lib. VI, cap. 2). Unde non poterat esse quòd innocentiâ manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, putà claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi statûs apparet, scilicet quòd quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. LXXXV, art. 6), quòd

(1) Juxta mentem D. Thomæ rectitudo primi statûs non errorem aliquem circa intellectum compatiebatur.

intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquam decipitur. Sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, putà phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quòd quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solùm quando ligatur; ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quòd rectitudo primi statûs non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris, etsi præcesserit (1) peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 30, circ. med.), quòd « mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. »

Ad *secundum* dicendum, quòd mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium (2), non per naturam, sed aliquâ supernaturali (3) operatione : quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasiæ primi hominis aliter quàm sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad *quartum* dicendum, quòd id quod accidit in somno (5) non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad *quintum* dicendum, quòd alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse; sed credidisset quòd hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum. — Vel potest dici quòd divinitùs ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licèt tunc maximè indigeret : quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

QUÆSTIO XCV.

DE HIS QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis; et circa hoc consideranda sunt duo : primo quidem de gratia et justitia primi hominis; secundò de usu justitiæ quantùm ad dominium super alia. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia. — 2° Utrùm in statu innocentiæ habuerit animæ passiones. — 3° Utrùm habuerit virtutes omnes. — 4° Utrùm opera ejus fuissent æquè efficacia ad merendum, sicut modò sunt.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMUS HOMO FUERIT CREATUS IN GRATIA (6).

De his etiam 2 2, quæst. V, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 corp. et dist. 29, quæst. I, art. 2, et quodl. I, art. 8 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo non fuerit

(1) Codex Alcan. *etsi præcessit*. Al. *etsi non præcesserit*.

(2) De congruenti modo tentationis (vid. 2 2, quæst. CLXV, art. 2).

(3) Quam artem hìc *supernaturalem* vocat, *occultam* tantùm apppellat (De verit. quæst. XVIII, art. 6 ad 3). Unde *supernaturalis* hìc intelligi potest non pro miraculosa, sed serpentis naturam excedente.

(4) Non tamen inter illa quæ communiter ab aliis repudiari solent recensetur.

(5) Quidam putant nulla tunc somnia futura fuisse, sed contrarium affirmat B. Thomas hìc et quæst. XVIII De verit. art. 6 ad 14.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem evellas errorem trinitariorum dicentium : Adam in statu innocentiæ nunquam habuit unde posset stare. Quod ita à concilio Tridentino

creatus in gratia. Apostolus enim (I. Cor. xv, 45), distinguens Adam à Christo, dicit : *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritûs est per gratiam Ergo hoc est proprium Christi quòd fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus (alius auctor) dicit (lib. De quæstionibus Veteris et Novi Testamenti, quæst. 123, in fin.), quòd Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De correptione et gratía, cap. 10, circa med.), quòd « Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut priùs in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. » Primò ergo condidit hominem et angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit (Sent. lib. II, dist. 24) quòd « homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere. » Quicumque autem habet gratiam potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cùm per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi priùs existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat à gratia quàm gratia à gloria, quæ nihil est aliud quàm gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multò magis natura præcessit gratiam.

Sed *contra,* homo et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 9, à med.), quòd « Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam. » Ergo et homo creatus fuit in gratia (1).

CONCLUSIO. — Cùm primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi verò inferiores vires, animæ verò corpus : conveniens est illum in gratia fuisse creatum.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd primus homo non fuit creatus in gratia ; sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset (2). Plurimæ autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse. Sed quòd fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt (3), videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in qua Deus hominem fecit, secundùm illud (Eccles. VII, 30) : *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundùm hoc quòd ratio subde-

damnatum est : *Si quis non confitetur Adam, cùm mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei; anathema sit* (sess. V, can. 1).

(1) Nomine gratiæ intelligenda est gratia gratum faciens seu donum supernaturale habitualiter animæ inhærens, quo qui est præditus, formaliter Deo gratus constituitur.

(2) Illa sententia multorum est inter quos Magister Sententiarum (Sent. lib. II, dist. 24), S. Bonaventura (in II, dist. 29, art. 2, quæst. II), Scotus, Richardus; neque ab aliis ut erronea reprobatur, nam concilium Tridentinum dicendo (loc. cit.), *in qua constitutus fuerat,* non verò in qua creatus, ita decretum attemperavit ut in catholica fide tradenda, nullis scholarum sententiis aut favere aut distrahere videatur, ut observat Pallavic. in hist. conc. Trident.

(3) Sic opinantur omnes thomistæ. Sed quidquid sit de illa controversia in scholis agitata, fide certum est primos parentes in statu justitiæ et sanctitatis constitutos à Deo fuisse, quod constat ex Scriptura, sanctis Patribus et decreto concilii Tridentini superiùs allato.

batur Deo, rationi verò inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ, et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (De remiss. peccatorum, lib. I, cap. 16). Manifestum est autem, quòd illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis (1); alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19). Unde manifestum est quòd et illa prima subjectio, quâ ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundùm naturam, sed secundùm supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quòd effectus sit potior quàm causa. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIII, cap. 13, in princ.), quòd « postquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratiâ deserente divinâ, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. » Ex quo datur intelligi, si deserente gratiâ, soluta est obedientia carnis ad animam, quòd per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quòd Adam non fuit spiritualis secundùm animam, sed quòd non fuit spiritualis secundùm corpus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in eodem lib. (loco cit. in arg.), non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quòd non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex illa auctoritate Augustini non habetur quòd angelus vel homo priùs fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quàm habuisset gratiam; sed quòd ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad *quartum* dicendum, quòd Magister loquitur secundùm opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantùm. — Vel potest dici quòd, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quòd posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd, cùm motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad *sextum* dicendum, quòd gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS II. — UTRUM IN PRIMO HOMINE FUERINT ANIMÆ PASSIONES (2).

De his etiam De verit. quæst. XXVI, art. 8 corp. fin. et ad 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundùm enim passiones animæ contingit quòd

(1) Sunt theologi qui distinctionem dari inter justitiam originalem et gratiam affirmant, sed eam negant thomistæ. Hanc enim gratiam sanctificantem spectant in Adam veluti principium et originem cæterorum bonorum quæ ipse assecutus est ab ipsa sua creatione (Vide Perrone, De homine, cap. 2).

(2) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba (Gen. II) : *Factus est homo in animam viventem.*

caro concupiscit adversus spiritum (Gal. v, 17). Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant animæ passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quàm corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed n Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 10, ante med.), quòd « erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones. »

CONCLUSIO. — Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium, et spes non affligens, in statu innocentiæ fuerunt : cæteræ quæ malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.

Respondeo dicendum quòd passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. xiv, loc. nunc cit.), omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, et dolor, et hujusmodi (1); similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, et tunc (2) habendum, ut cupiditas æstuans. Illæ verò passiones quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ; aliter tamen quàm in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis, et impedientes; quandoque verò ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu verò innocentiæ inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non rant in eo passiones animæ, nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd caro concupiscit adversus spiritum per oc quòd passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiæ non erat.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantùm ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur (quæst. xcvii, art. 1 et 2); et similiter anima fuit impassibilis quantùm ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quæ oportet, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 11, ad fin.).

ARTICULUS III. — UTRUM ADAM HABUERIT OMNES VIRTUTES (3).

De his etiam Sent. ii, dist. 19, art. 3 corp. et ad 1, et in Exp. litt. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum,

(1) Nicolai, *ut dolor, et hujusmodi.*

(2) Ita codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolai, *et nunc.*

(3) Eosdem errores in hoc articulo impugnat quos jam in art. 1 hujus quæstionis rejecit.

ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est (art. præc.). Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum priùs commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi statûs repugnare videtur.

Sed *contra* est quòd Augustinus dicit in quadam homil. (in Conc. ad catechum., contra judæos, pagan. et arian., cap. 2, à med.) : « Princeps vitiorum vidit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitiâ ornatum, temperantiâ compositum, claritate circumdatum. »

CONCLUSIO. — Cùm in Adam tempore innocentiæ ratio fuerit Deo subjecta, et rationi inferiores vires, aliqualiter omnes virtutes habuit : ac eas quidem secundùm habitum et actum, quæ non includebant imperfectionem illi statui repugnantem, alias verò secundùm habitum tantùm.

Respondeo dicendum quòd homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes ; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst.), quòd talis erat rectitudo primi statûs, quòd ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis, ut magis patebit cùm de virtutibus agetur (1 2, quæst. LXIII, art. 2). Unde rectitudo primi statûs exigebat ut homo aliqualiter (1) omnes virtutes haberet. — Sed considerandum est quòd virtutum quædam sunt quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas, et justitia : et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Quædam verò sunt quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actûs, vel ex parte materiæ. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi statûs, nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu ; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur ; et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi statûs non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Si verò imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi statûs, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundùm habitum, et non secundùm actum, ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi statûs repugnat tam dolor, quàm culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundùm habitum, et non secundùm actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret ; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret ; sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. ult., in fin.), quòd « verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solùm sub conditione ; est enim sic dispositus quòd verecundaretur, si turpe aliquid committeret. »

(1) Dicitur *aliqualiter* quia non omnes virtutes eodem modo habuit, ut infra explicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd accidit temperantiæ et fortitudini quòd superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi statûs, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi statûs. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Quæ verò sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundùm actum, sed solùm secundùm habitum, sicut de pœnitentia et misericordia dictum est (in corp.). Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solùm, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solùm est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solùm est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundùm quòd est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundùm quòd est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundùm quòd moderatur tristitiam et timorem.

Ad *tertium* patet solutio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd perseverantia dupliciter sumitur, uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono : et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis : et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit (2).

Ad *quintum* patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM OPERA PRIMI HOMINIS FUERINT MINUS EFFICACIA AD MERENDUM QUAM OPERA NOSTRA (3).

De his etiam Sent. II, dist. 29, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd opera primi hominis fuerint minùs efficacia ad merendum quàm opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratiâ quàm primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosiùs infunditur nobis gratia; quæ, cùm sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim (II. Timoth. II, 5) : *Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit;* et Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 3, ad fin.), quòd « virtus est circa difficile,

(1) In eo sensu tantummodò potuerunt esse in Adamo, donec innocentiam retinuerit.

(2) Cf. 1 2, quæst. CIX, art. 10.

(3) Docet D. Thomas efficaciora fuisse ad merendum opera hominis innocentis quàm lapsi, sed illa doctrina non sic intelligenda quasi nullus in natura lapsa plus meruerit de præmio essentiali quàm in natura integra. Nam ipse S. Thomas dicit (part. III, quæst. I, art. 3 ad 3) : *Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam productam esse post peccatum.* Et alibi (II, dist. 29, art. 5) : *Non est inconveniens quòd aliquis post statum peccati multò majorem gratiam habeat, quàm aliqui habuerint etiam in statu primo,* quod patet de B. Virgine et quod probabile est de apostolis et aliis martyribus sanctitate præcellentibus. Sed, juxta Sylvium, comparat auctor modum operandi vulgarium fidelium unius statûs cum modo operandi alterius, et iis qui in statu innocentiæ fuissent præeminentiam dat.

et bonum. » Sed nunc est major pugna, et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit (Sent. lib. II, dist. 24) quòd homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quàm in primo statu.

Sed *contra* est, quia secundùm hoc homo esset melioris conditionis post peccatum (1).

CONCLUSIO. — Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quàm nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia, vel ex quantitate operis absoluta : si verò ex quantitate proportionali, minùs efficacia erant.

Respondeo dicendum quòd quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minùs opus fecit quantitate absolutâ quàm illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundùm sententiam Domini (2), quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum quòd efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quàm post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia cùm homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quàm opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo post peccatum ad plura indiget gratiâ quàm ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratiâ ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum super hoc indiget gratiâ etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundùm quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in corp. art.). Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quòd aliquis ita promptâ voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile : quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est pœnalis, habet etiam quòd sit satisfactoria pro peccato.

Ad *tertium* dicendum, quòd resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundùm opinionem ponentium quòd gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interiùs impellens ad malum, sicut modò est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quàm modò.

(1) Contra commune juris axioma quòd *nullus ex peccato suo reportare commodum debet.*

(2) Matth. XII, 43, et Luc. XXI, 4.

(3) Hinc nobis duplex gratia necessaria, una ad sanandam naturam peccato sauciatam, altera verò ad operandum bonum supernaturale. Illâ ultimâ tantùm indigebat Adam, siquidem natura illius erat sana rectaque.

QUÆSTIO XCVI.

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIÆ COMPETEBAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur. — 2° Utrùm dominaretur omni creaturæ. — 3° Utrùm in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales. — 4° Utrùm homines hominibus dominarentur.

ARTICULUS I. — UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIÆ ANIMALIBUS DOMINARETUR (1).

De his etiam Sent. II, dist. 44, quæst. I, art. 3, et Opusc. XXIX, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus (Super Genesim ad litt. lib. IX, cap. 14, ante med.) quòd « ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. » Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non rectè sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit (nullibi id habetur apud Hier., sed simile aliquid apud Bedam in suo Hexam., et refertur in Glos. ordin.), quòd « homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum. » Ergo ad minùs usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non rectè fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. I, 26) de homine : ***Præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ*** (2).

CONCLUSIO. — Adam in statu innocentiæ cunctis dominabatur animalibus, quod ei omnia animalia naturaliter subjecta essent : verùm in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCV, art. 1), inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eò quòd ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quòd naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex tribus. Primò, ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imper-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè (Gen. I) de homine fiendo dictum fuisse : *Ut præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ omnique reptili quod movetur in terra :* ubi dominium hominis super omnia animalia designatur.

(2) Item Eccles. XVII dicitur : *Deus creavit de terra hominem... et dedit illi potestatem eorum quæ sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem et dominatus est bestiarum et volatilium.*

fectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum. Plantæ enim utuntur terrâ ad sui nutrimentum, animalia verò plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 5) quòd « venatio silvestrium animalium est justa et naturalis : quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum. » Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cùm homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertiò, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundùm æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quòd naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelicâ qui non poterat fieri potestate humanâ, scilicet quòd statim omnia animalia congregarentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dicunt, quòd animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solùm circa hominem, sed etiam circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec glossa Bedæ (1) dicit (Gen. I) quòd « ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus, et avibus in cibum, sed quibusdam. » Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quòd Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret quæ eorum naturas designant (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis secundùm æstimationem naturalem : ex qua contingit quòd grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc

(1) Oppositum potius habet Beda in suo Hexam., nec tale quidquam ex eo habet Glossa; unde illud ex corrùpto exemplari sumpsisse S. Thomam, Nicolai putat.

(2) Bossuetius quoque eodem modo primi hominis scientiam demonstrat. « Car il n'aurait pas, ut ait ipse, nommé les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les racines primitives de la langue que Dieu lui avait apprise » (Voy. Elév. IIIe semaine, 1re Elévation).

omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt (1).

ARTICULUS II. — UTRUM HOMO HABUISSET DOMINIUM SUPER OMNES ALIAS CREATURAS (2).

De his etiam locis sup. art. 1 notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quàm homo. Sed, sicut dicit Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 8), materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multò minùs homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, et augmentativa, et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cùm dominium competat homini secundùm rationem, videtur quòd homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius (Epist. ad Polycarp. cap. 7, non procul à fin.). Ergo non dominabatur eis.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. I, 26) de homine : *Præsit universæ creaturæ* (3).

CONCLUSIO. — Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis verò, et inanimatis, utendo absque ullo impedimento.

Respondeo dicendum quòd in homine quodammodo sunt omnia (4); et ideo secundùm modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundùm hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundùm quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundùm quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundùm quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundùm quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, omni creaturæ, intelligitur, quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur ; viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio (5)

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Post peccatum mansit in homine integrum dominium in animalia quoad jus et potestatem ; convenit enim homini eo ipso quòd est animal ratione præditum; sed quoad usum magna ex parte diminutum est; cùm et paucis illud imponere possit et nonnisi cum labore et difficultate.

(2) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba sanctæ Scripturæ : *Præsit universæ.*

(3) Ita legit D. Thomas ex quibusdam codicibus; sed sciendum est illos codices esse mendosos tum et in hebræo et in 70 et communiter latinis pro *creatura* sit *terra*, quomodò etiam vertit Hieronymus et alibi legit ipse D. Thomas, ut ex ejus comment. in Ps. VIII apparet.

(4) Unde homo vocatus est à pythagoricis et ab aliis philosophis μικρὸς κόσμος (mundus parvus).

(5) Non habuit directè dominium corporum cœlestium, ut ipse S. Doctor scribens in Ps. VIII non obscurè significat, illud verò indirectè quatenus potuisset pro sua voluntate uti commoditatibus quæ ex cœlis proveniunt.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMINES IN STATU INNOCENTIÆ FUISSENT OMNES ÆQUALES (1).

De his etiam supra, quæst. XCII, art. 1, 2, et infra, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius (lib. Pastoral. curæ, part. 2, cap. 6) quòd « ubi non deliquimus, omnes pares sumus. » Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundùm illud (Eccli. XIII, 19) : *Omne animal diligit sibi simile; sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundasset dilectio (2), quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3. Præterea, cessante causâ, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse ex parte quidem Dei, quòd quosdam pro meritis præmiat, quosdam verò punit; ex parte verò naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. XIII, 1) : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt* (3). Ordo autem maximè videtur in disparitate consistere : dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, à princ.) : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. » Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

CONCLUSIO. — Necesse est in statu innocentiæ aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inæqualitas.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram (4) fuisse, ad minus quantùm ad sexum; quia sine diversitate sexûs generatio non fuisset. Similiter etiam quantùm ad ætatem; sic enim (5) quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur (6), steriles erant. Sed et secundùm animam diversitas fuisset et quantùm ad justitiam, et quantùm ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit (7) magis et minùs animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quàm alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minùs, cùm etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundùm diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quàm alii, et majores, et pulchriores, et meliùs complexionati; ita tamen quòd in illis qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius per verba illa intendit exclu-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas etiam in statu innocentiæ homines futuros esse dispares quoad sexum, ætatem, animam et corpus, unde evidenter concludere fas est disparitatem inter homines ex natura ipsa necessariò consequi.

(2) Ita Lovan. et Duaceni theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat : *Hujusmodi dabatur dilectio :* Edit. Rom. et Patav. 1698, *abundat.* In edit. Nicolai typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum.

(3) Sic ex antiquo textu S. Thomas usurpat semper, sed ex textu correcto legendum est : *quæ autem sunt* (scilicet potestates) *à Deo ordinatæ sunt.*

(4) Al. deest *futuram.*

(5) Al. deest *enim.*

(6) Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. primâ manu, sed in *nascebantur* mutatum apparet. Passim ad marginem notatur, *al., nascebantur;* quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

(7) Ita cod. quidam cum edit. Nicolai, Patav., et theologis. Cod. Alcan. cum edit. Rom. : *Ex quo ratio habet quòd homo possit.*

dere disparitatem quæ est secundùm differentiam justitiæ et peccati ; ex qua contingit quòd aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad *secundum* dicendum, quòd æqualitas est causa quòd dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quàm inter æquales, licèt non æqualiter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter quàm frater fratrem ; licèt filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd causa disparitatis poterat esse ex parte Dei ; non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minùs sublimaret ; ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundùm prædictum modum absque aliquo defectu naturæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ HOMINI DOMINABATUR (1).

De his etiam 2 2, quæst. CLXIV, art. 2 corp. et ad 1, et lib. II, dist. 44, quæst. I, art. 2, et Opusc. XX, lib. II, cap. 9, et lib. III, cap. 9 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 15, à princ.) : « Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori ».

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati ; dictum est enim mulieri post peccatum : *Sub potestate viri eris,* ut dicitur (Gen. III, 16). Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando « nihil aberat quod bona voluntas cupere posset ; » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 10). Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed *contra,* conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quàm conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur ; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem statùs innocentiæ quòd homo homini dominaretur.

CONCLUSIO. — Servitus, peccati pœna esse debet : non igitur in statu innocentiæ homo homini dominaretur dominio servituti opposito, licet supereminentiam scientiæ et justitiæ habens alium ad proprium bonum ejus dirigeret.

Respondeo dicendum quòd dominium accipitur dupliciter : uno modo secundùm quòd opponitur servituti ; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundùm quòd communiter refertur ad subjectum qualitercumque ; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur ; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini dominari potuisset. Cujus ratio est, quia servus in hoc differt à libero, quòd liber est causa sui (2), servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utili-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò interimas errorem sarrabaïtarum, libertinorum et independentium qui contendunt hominem nulli potestati, quæcumque sit, subjiciendum esse.

(2) Juxta græcum ἕνεκα αὐτοῦ, melius hoc in ablativo legendum est, quasi dicatur esse *gratiâ sui*, hoc est propter se solum et non propter alium, sicut servus. Attamen usurpatur quoque in nominativo ita ut intelligatur *causa sui*, veluti causa suæ deliberationis, volitionis et se pro arbitrio movens, non sicut servus qui movetur ex imperio vel ex motu domini, sed utecque sensus ferè ad idem redit.

tatem suî, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique quòd illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantùm; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum; propter quòd in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset propter duo; primò quia homo naturaliter es animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et ideo Philosophus dicit (princ. Politic.) quòd quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundò, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundùm quòd dicitur (I. Pet. IV, 10): *Unusquisquè gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 14, in fin.), quòd « justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; » et cap. 15 : « Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit (1). »

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundùm corpus; et primò quantùm ad conservationem individui; secundò quantùm ad conservationem speciei. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis. — 2° Utrùm esset impassibilis. — 3° Utrùm indigeret cibis. — 4° Utrùm per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ ESSET IMMORTALIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 19, quæst. II, art. 4, et De malo, quæst. V, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remotâ definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 26). Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cùm natura eadem maneat secundùm speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec

(1) Hinc S. Patres non excludunt dominium politicum seu civile et liberum, sed duntaxat illud quod servituti opponitur. Servitutem enim ad peccatum unanimiter referunt; nomen istud, ut ait Augustinus, culpa meruit, non natura (De civit. loc. cit.).

(2) Docet fides catholica mortem corporis non necessitate naturæ, sed merito peccati intrasse in genus humanum : *Deus creavit hominem inexterminabilem* (Sap. II). Per unum hominem *peccatum intravit* in mundum, *et per peccatum mors* (Rom. V). *Stipendia peccati mors* (ibid. cap. 6). Hoc quoque dogma definitur contra pelagianos in concil. Milevit. can. 1, in concil. Arausican. et in concil. Trid. sess. V. can.

per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundùm illud (Sap. x, 2) : *Eduxit illum à delicto suo*. Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundùm illud (Apoc. xxi, 4) : *Mors ultra non erit*. Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. v, 12), quòd *per peccatum intravit mors in mundum*. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ, non naturâ, sed gratiâ effectivè immortalis erat, quia vis illi divinitùs data erat per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiæ.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eò scilicet quòd vel non habet materiam, sicut angelus, vel habet materiam quæ non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste; et hoc dicitur secundùm naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundùm gloriam quia, ut dicit Augustinus (Epist. ad Dioscorum) : « Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor. » Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis; quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. De quæst. Novi et Vet. Testam. quæst. 19, in principio): « Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem (1). » Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitùs data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1), conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad *primum* ergo et *secundum* dicendum, quòd rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd vis illa præservandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ (2); et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur (part. III, quæst. I, art. 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

(1) Illud equidem Augustini opus non est, sed ex vero Augustino variis locis et nominatim (sup. Gen. ad litt. lib. VI, cap. 25) similia colligi possunt.

(2) Communiter tenent scholastici immortalitatem primi hominis fuisse supernaturalem. Unde inter assertiones Baïanas à Pio V et Gregorio XIII condemnatum fuit : *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.*

ARTICULUS II. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ FUISSET PASSIBILIS.

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 3, et dist. 23, quæst. II, art. 3, et dist. 29, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundùm illud (Gen. II, 21) : *Immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quòd *tulit unam de costis ejus*. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed *contra* est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia « passio magis facta abjicit à substantia » (ex Philos. lib. VI Topic. cap. 3).

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ fuit impassibilis, secundùm passiones, quæ removent hominem à naturali dispositione : passibilis autem secundùm passiones perfectivas.

Respondeo dicendum quòd passio dupliciter dicitur, uno modo propriè; et sic pati dicitur quòd à sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundùm quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat, et patiebatur (1), et secundùm animam, et secundùm corpus. Primo autem modo dictâ passione erat impassibilis et secundùm animam, et secundùm corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset (2).

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire (3) non removent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCII, art. 3 ad 2), costa illa fuit in Adam inquantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quæ removeat hominem à naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari ne pateretur læsionem (4) ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, à quo læderetur.

(1) Si enim in eo sensu passibilis homo non fuisset, vitâ omnino caruisset.

(2) Omnes S. Patres eamdem docent sententiam. Cf. Augustinum (De civ. lib. XIV, cap. 14), Prosper. (De vita contemplat. lib. XI, cap. 17), Gregor. Nazianz., Basil., Chrysost., etc.

(3) Somnus, ait ipse D. Thomas (Sent. lib. II, dist. 19, art. 3 ad 3), quantùm in se est passio ad perfectionem totius animalis pertinens eò quòd in somno intenduntur virtutes naturales et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

(4) Hinc corpus in se consideratum lædi poterat, sed à Deo et à ratione peculiari hominis ita protegebatur ut ei in innocentia permanenti nihil unquam tale accideret.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ INDIGEBAT CIBIS (1).

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 2 ad 2 et 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 82, et De malo, quæst. art. 5 ad 8 et 9, et Opusc. II, cap. 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cùm ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare; quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi statûs. Ergo videtur quòd homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. II, 16): *De omni ligno quod est in paradiso comedetis.*

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ cùm vitæ animalis esset, cibis indigebat: iis tamen post resurrectionem vitæ, spiritualis existens, non egebit.

Respondeo dicendum quòd homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem verò habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd anima rationalis et anima est, et spiritus. Dicitur autem esse anima secundùm illud quòd est commune ipsi et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur (Genes. II, 7): *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundùm illud quod est proprium ipsi, et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 34 et 49), est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo verò statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, inquantum est spiritus: immortalitatem quidem quantùm ad omnes (2); impassibilitatem verò, et gloriam, et virtutem quantùm ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus (alius auctor) (lib. de Quæst. Vet. et Novi Testam., quæst. 19): « quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget escâ, neque potu. » Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst.), quòd immortalitas primi statûs erat secundùm vim quamdam supernaturalem in anima residentem (3), non autem secundùm aliquam dispositionem corpori inhæ-

(1) Scriptura sacra nobis denotat Adamum in statu innocentiæ cibis indiguisse, quando (Gen. II) præcipientem Deum primo homini refert, ut ex omni ligno paradisi vescatur.

(2) Nempe sive boni, sive mali.

(3) Quamvis opus illud S. Augustini non sit, attamen egregius Doctor hanc sententiam tenet, ut videre est (De civ. Dei, lib. XIII, cap. 10, et sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 4). Sunt verò nonnulli Patres qui sententiam contrariam admittunt. Ita Gregor. Nyss., Theodoret. (Quæst. XXXVII in Gen.), Ambros. (De præd. cap. 9).

[l]entem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat [d]eperdi; et ne totaliter consumeretur necesse erat per assumptionem cibi [h]omini subveniri.

Ad *secundum* dicendum, quòd in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod altur. Unde ex hoc non potest concludi, quòd corpus hominis fuerit passibile, sed quòd cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret (1), sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut à ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad *quartum* dicendum, quòd quidam dicunt, quòd homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo nisi quantùm fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quòd in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitùs provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ PER LIGNUM VITÆ IMMORTALITATEM CONSECUTUS FUISSET (2).

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 4 ad 5 et 6, et Sent. III, dist. 16, quæst. I, art. 3 ad 5, et De malo, quæst. V, art. 5 ad 8 et 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem; effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (art. præc. ad 2). Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur à virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quòd dii, qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus (Metaph. lib. III, text. 15).

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. III, 22) : *Ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum* (3).

Præterea, Augustinus (alius auctor, lib. de Quæst. Veter. et Novi Testam. quæst. 19) dicit : « Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ (4). »

CONCLUSIO. — In statu innocentiæ per lignum vitæ consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter.

Respondeo dicendum quòd lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu,

Gregor. Nazianz. (Orat. XXXVIII et XLII), Damascen. (De fid. orth. lib. II, cap. 2), qui verba Geneseos in sensu spiritali intelligunt.

(1) Ac proinde in statu innocentiæ non ultra permansisset.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò intelligendum sit quod à Scriptura dictum fuit de ligno vitæ.

(3) Rectè intelligitur esse sermo ironicus, sicut et in proximis præcedentibus : *Ecce Adam quasi unus ex nobis*, etc., quamvis etiam dici possit cum auctore *æternum* pro diuturno tempore sumi.

(4) Hanc sententiam tenet S. Augustinus, ut videre est (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 26, et sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 4 et 5).

contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit (De generat. lib. I, text. 34 et 39), illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod priùs erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primò quidem convertitur in saporem vini; sed secundùm quòd magis, et minùs additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa speciei est adeo fortis quòd potest convertere de alimento non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum verò quòd aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solùm ad restaurationem deperditi; tandem verò in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 26, circa princ.), quòd « cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitæ, ne senectus eum dissolveret; » et (alius auctor lib. de Quæst. Vet. et Novi Testam. quæst. 19 in fin.) dicit quòd « vitæ arbor medicinæ modo corruptionem omnem prohibebat. » Non tamen simpliciter immortalitatem causabat: quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus (1). Manifestum est enim quòd quantò aliqua virtus est major, tantò imprimit durabiliorem effectum. Unde cùm virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat à corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt, quòd non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ verò concludunt, quòd causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundùm modum prædictum (in corp. art.).

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei; et primò de ipsa generatione; secundò de conditione prolis genitæ. — Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio. — 2° Utrùm fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ FUISSET GENERATIO (2).

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisse

(1) Idem reperitur apud B. Thomam in Sent. lib. II, dist. 19, art. 4, et De malo, quæst. V, art. 5, et apud S. Bonavent. Sent. lib. II, dist. 19, art. 2, quæst. II.

(2) Scriptura sacra generationem in statu innocentiæ futuram fuisse insinuare videtur, ut patet ex Gen. I. Id sentiunt cum D. Thoma Augustinus (De Gen. ad litt. lib. IX, cap. 8 et 10; Cont Jul. op. imperf. lib. II, cap. 45; De civ. Dei lib. XIV, cap. 25 et 26), S. Cyrill. Alexandrini (Cont. Jul. lib. III), Magist. Sententiarum, S. Bonaventura et omnes scholastici.

generatio. « Generationi enim corruptio est contraria, » ut dicitur (Phys. lib. v, text. 51). Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quòd conservetur in specie quod secundùm individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cùm homo sit institutus dominus animalium, factâ multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali secundùm quòd omnia sunt communia, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 4). Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. I, 28) : *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cùm duo tantùm fuerint primitùs instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

CONCLUSIO. — Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens nisi species, et quæque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentiæ futura erat generatio.

Respondeo dicendum quòd in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis : alioquin peccatum hominis fuisset valdè necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quòd homo secundùm suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus verò naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quòd alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper et perpetuum; quod autem est solùm secundùm aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ verò incorruptibiles manent semper non solùm secundùm speciem, sed etiam secundùm individua : et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundùm naturam suam, competit generatio; ex parte verò animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quòd multitudo individuorum sit per se intenta à natura, vel potiùs à naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ, quantùm erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari à corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad *secundum* dicendum, quòd generatio in statu innocentiæ, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in statu isto, multiplicatis dominis, necesse

est fieri divisionem possessionum; quia « communitas possessionis est occasio discordiæ, » ut Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 5). Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quòd absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundùm quòd unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cùm hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II. — UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ FUISSET GENERATIO PER COITUM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 11, et lib. IV, cap. 25) : « Primus homo erat in paradiso terrestri, sicut angelus quidam. » Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur (Matth. XXII, 30). Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti; quod patet esse falsum secundùm Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maximè efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundùm illud (Psalm. XLVIII, 21) : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed *contra* est quòd Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur (Gen. I et II). Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea (Gen. II) dicitur, quòd mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientiùs adjuvari posset vir per virum quàm per feminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

CONCLUSIO. — Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu innocentiæ generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et feminæ, absque omni tamen libidinis morbo.

Respondeo dicendum quòd quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem quæ invenitur in coitu, in isto statu, posuerunt quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit (De homine, cap. 17) quòd in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quòd Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quòd

(1) Non fuisse futuram ejusmodi generationem quorumdam veterum fuit opinio, inter quos sunt Gregorius Nyssenus (De Provid. lib. VIII, cap. 8), Chrysostomus (hom. XVIII in Gen.), Damascenus (De fid. orth. lib. IV, cap. 25), ac etiam B. Augustinus variis in locis quæ tamen postea retractavit, ut patet ex lib. I Retract. cap. 10, 15, 19, et ex lib. II, cap. 22.

homini secundùm animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3), naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quòd usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundùm præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cùm in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus verò passiva in femina; naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 26, ante med.) : « Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis (1). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo in paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cùm tamen haberet vitam animalem quantùm ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundùm animam et secundùm corpus. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. IX, cap. 4, in princ.), ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formatâ muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à qua acceperunt universale mandatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd bestiæ carent ratione. Unde secundùm hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitûs et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundùm sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tantò major delectatio sensibilis, quantò esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinatè se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter mensuram rationis; sicut sobrius in cibo moderatè assumpto non minorem habet delectationem quàm gulosus; sed minùs ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, inducta (in fine corp.) quæ à statu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, se ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 26, circa med.) : « In illo statu nullâ corruptione integritatis (2) infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis salvâ inte-

(1) Hanc B. Thomæ sententiam communiter docent scholastici.

(2) Quod hìc affirmat auctor, id negare videtur in Sent. lib. II, dist. 20. Ut hæc loca conciliari possint, hìc intelligenda est ea integritas quæ violentæ apertioni opponitur, sed non absoluta integritas quæ solius virginis deiparæ privilegium fuit.

gritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest, eàdem integritate salvâ, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret ».

QUÆSTIO XCIX.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM (1) AD CORPUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ: et primò quantùm ad corpus; secundò quantùm ad justitiam; tertiò quantùm ad scientiam. — Circa primum quæruntur duo: 1° Utrùm in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corporalem. — Utrùm omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS I. — UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIÆ MOX NATI VIRTUTEM PERFECTAM HABUISSENT AD MOTUM MEMBRORUM (2).

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. XVIII, art. 7 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus (De bapt. parvul. lib. I, cap. 38, in fin.), quòd « infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis, » quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cùm nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multò magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum : et ita videtur esse pœna ex peccato consequens quòd hanc virtutem non habeat.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quòd non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

Sed *contra* est quòd omne generatum priùs est imperfectum quàm perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

CONCLUSIO. — **In statu innocentiæ pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes : quippe cùm hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat.**

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt supra naturam, solâ fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divinâ traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanæ naturæ competens, quòd pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo na-

(1) Nicolai editio habet *quoad corpus*.

(2) Ea de re nihil certi nobis tradidit divina auctoritas, ideo in sensum suum abundare unicuique licet.

turaliter habet cerebrum majus in quantitate secundùm proportionem sui corporis quàm cætera animalia. Unde naturale est quòd propter maximam humiditatem cerebri in pueris nervi, qui sunt instrumenta motûs, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia verò parte nulli catholico dubium est quin divinâ virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ (Eccles. VII, 30) quòd *Deus fecit hominem rectum;* et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 11), in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundùm quamlibet ætatem. Dicendum est ergo, quòd pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, putà ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantùm ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit, quòd « juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quàm sugere. »

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quòd quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad *tertium* patet solutio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.). Vel potest dici, quòd nihil appetivissent, nisi ordinatâ voluntate convenisset eis secundùm statum suum.

Ad *quartum* dicendum, quòd homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS II. — UTRUM IN PRIMO STATU FEMINÆ NATÆ FUISSENT.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 1 ad 1, et quodl. III, quæst. XI, et quodl. V, quæst. V, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus (De gener. animal. lib. II, cap. 3) quòd « femina est mas occasionatus (1), » quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cùm igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quòd semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant.

(1) Mas *occasionatus* à veteri Aristotelis interprete, sed à modernis passim juxta græcum *πεπηρωμενόν ἀῤῥὲν* mas *læsus* reddi solet Sed quoniam læsio illa sive mutilatio naturalis ex alicujus principii deficientis occasione, veluti per accidens, contingit eo modo quo in responsione ad primum explicatur, mas *occasionatus* dici potest eodem sensu ac mas *læsus*.

Ergo non fuisset necessarium quòd in statu innocentiæ feminæ nascerentur.

Sed *contra* est quòd sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur (1) (Gen. II, 2). Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

CONCLUSIO. — Quoniam diversitas sexûs ad perfectionem naturæ humanæ pertinet, in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Respondeo dicendum quòd nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexûs est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd femina dicitur mas occasionatus (2); quia est præter intentionem naturæ particularis; non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 1 ad 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd generatio feminæ non solùm contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit (De animalibus, lib. II, vel De gener. animal. cap. 2), quòd « ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis verò ad generationem feminarum; » quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipuè in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundùm voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad *tertium* dicendum, quòd proles fuisset genita vivens vitâ animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quòd omnes generarent, et non solùm primi parentes; ad quod consequens videtur, quòd tot fuissent generatæ feminæ, quot mares (3).

QUÆSTIO C.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD JUSTITIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantùm ad jutitiam, et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm homines fuissent nati cum justitia. — 2° Utrùm nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES FUISSENT NATI CUM JUSTITIA (4).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXI, art. 2 corp. fin. et Sent. II, dist. 20, quæst. I, art. 3, et dist. 23, quæst. II, art. 2 corp. et Rom. V, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines fuissent cum jus-

(1) Sic enim Gen. I, 27, expressè : *masculum et fœminam creavit eos;* Gen. autem II, v. 18 : *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi*, etc.

(2) Quasi non per se in ordine ad naturam particularem, sed per occasionem ex principio defectibili proveniens, ut paulò sup. notatum est.

(3) Ita quoque S. Bonaventura in II, dist. 20, quæst. ult.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò insinuatum fuisse à concilio Trident. (sess. V, decret. 1) quòd pueri in statu innocentiæ fuissent nati in justitia originali. Ibi enim dicit : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse; acceptam à Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis eam perdidisse... anathema sit.* Hinc *si eam nobis non perdidisset,* in sanctitate illa et justitia secundùm concilium nati fuissemus.

titia nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict. (De sacr. lib. I, part. 6, cap. 24), quòd « primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes. »

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit (Rom. v). Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset à parentibus in filios.

Sed *contra* est quod Anselmus dicit (lib. De conceptu Virgin. cap. 10, post med.), quòd « simul cùm rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret. »

CONCLUSIO. — Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentiæ non fuisset; futurum etiam erat, ut cum justitiâ originali toti speciei divinitùs datâ homines nascerentur.

Respondeo dicendum quòd naturaliter homo generat sibi simile secundùm speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quòd filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quòd filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantùm sicut quoddam donum divinitùs datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur à parente in posteros; et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantùm ad originalem justitiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Hugonis est intelligendum non quantùm ad habitum justitiæ, sed quantùm ad executionem actûs (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dicunt, quòd pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cùm radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est (quæst. xcv, art. 1), necesse est dicere, quòd si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus (ibid.), quòd fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cùm habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cùm corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce (2).

Unde patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS II. — UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIÆ NATI FUISSENT IN JUSTITIA CONFIRMATI.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 5 et 7, et De malo, quæst. V, art. 4 ad 8, et quodl. V, quæst. V, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius (Mor. lib. IV, cap. 28, super illud Job, III : *Somno meo requiescerem*, etc.): « Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se

(1) Quasi nimirum non sic hæredes paternæ justitiæ futuros dicat, ut similiter justa opera exercerent, quamvis habitualem justitiam nascendo acciperent qualem habebat ipse.

(2) Sicut infra patebit (quæst. CXVIII).

filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. » Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit (lib. II, *Cur Deus homo*, cap. 18, ante med.), quòd « si primi parentes sic vixissent (1), ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. » Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulteriùs peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XIV, cap. 10, à med.) : « Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi (scilicet primi parentes) malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. » Ex quo datur intelligi, quòd etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

CONCLUSIO. — Confirmatur homo in justitia per apertam Dei visionem, quam cùm parentes, quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentiæ nati, in justitia confirmati fuissent.

Respondeo dicendum quòd non videtur possibile quòd pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim quòd pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent (2), non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quòd efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cùm ipse sit ipsa essentia bonitatis, à qua nullus potest averti; cùm nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundùm legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest; sicut creditur de Virgine matre Dei (3). Quam citò autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quòd Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente, et corpore; et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quòd parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quòd ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc quia essent in justitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd Anselmus hoc non dicit asserendo, sed

(1) Apud Anselmum non legitur *vixissent*, quomodò communiter habent S. Thomæ exemplaria, sed *vicissent*.

(2) Non quoad actum solum, sed quoad statum, id est, in statu generandi fuisset, etc.

(3) Confer quod dicitur de B. Virgine Dei Matre (III part. quæst. XXVII, art. 5 ad 2).

(4) Ex Gregorio in illa hypothesi nemo damnaretur, et nulli alii quàm electi nati fuissent.

opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cùm dicit : « Videtur quòd si vixissent, etc. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet (loc. in arg. 2 cit.). Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantùm in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quòd omnino peccare non possent; quod est tantùm in beatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem angelus; sicut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 2), cùm de angelis ageretur.

QUÆSTIO CI.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD SCIENTIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantùm ad scientiam; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm pueri nascerentur in scientia perfecti. — 2° Utrùm statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS I. — UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ PUERI NATI FUISSENT IN SCIENTIA PERFECTI.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 1 ad 3, et art. 2 per totum, et De verit. quæst. XIX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 3). Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit (Super illud Rom. II : *Propter quod inexcusabilis es*). Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed *contra* est, quòd anima nostra per naturam est « sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 14). Sed eadem animæ natura est modò quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientiâ caruissent.

CONCLUSIO. — Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat : pueri igitur in statu innocentiæ nati, non fuissent in scientia perfecti, licèt eam progressu temporis facilè acquisivissent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 1) de iis quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit (1), sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 2, et quæst. LXXXIV, art. 6); et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quòd pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo, vel addiscendo.

(1) D. Thomæ sententiæ repugnant neque S. Scripturæ, neque S. Patres, ac proinde omnino libera est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis; et ideo quantùm ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solùm quantùm ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundùm tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis (Cœlestis hierarch. cap. 7, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris (1); quam multò pleniùs tunc habuissent quàm nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS II. — UTRUM PUERI MOX NATI HABUISSENT PERFECTUM USUM RATIONIS.

De his etiam Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 2 corp. et De verit. quæst. XVIII, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quòd anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat; quia ut dicitur (Sapient. IX, 15): *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multò ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed *contra* est, quòd natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

CONCLUSIO. — Pueri in statu innocentiæ mox nati non habuissent perfectum rationis usum sed ad opera puerilia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXIV, art. 7), usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideo, impeditis earum organis, necesse est quòd earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri, et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectiorem quàm nunc, quantùm ad ea quæ ad eos pertinebant quantùm ad statum illum, sicut et de usu membrorum superiùs est dictum (quæst. XCIX, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aggravatio accidit ex corruptione cor-

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. theologi addidere *naturalis*. quos secutæ sunt posteriores editiones. Iidem theologi sustulerunt verba. *in quibus homines diriguntur*, ut superflua, sed ea retinuerunt editiones, quas vidimus, omnes.

poris in hoc quòd usus rationis impeditur quantùm ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundùm quamcunque ætatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quòd aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 1).

QUÆSTIO CII.

DE LOCO HOMINIS QUI EST PARADISUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm paradisus sit locus corporeus. — 2° Utrùm sit conveniens locus habitationi humanæ. — 3° Ad quid homo in paradiso positus fuit. — 4° Utrùm in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS I. — UTRUM PARADISUS SIT LOCUS CORPOREUS (1).

De his etiam 2 2, quæst. LXXXIV, art. 3 ad 3, et Sent. II, dist. 17, quæst. III, art. 2, et Sent. lib. III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda (super illud II. Cor. XII : *Raptus est in paradisum*), quòd paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terræ esset quòd tantùm elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet (Genes. II). Illa autem flumina quæ ibi nominantur (2), alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum (Meteor. lib. I, duob. ult. cap.). Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissimè inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim (Prov. III, 18) de Sapientia, quòd *est lignum vitæ his qui apprehendunt eam.* Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quòd et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur (Genes. II), post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, in princ.) : « Tres sunt de paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantùm; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam. »

CONCLUSIO. — Paradisus est locus in parte Orientis convenienter à Deo institutus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIII,

(1) Fide certum est paradisum esse locum corporeum. Hieronymus (Epist. LXXI) inter alios Origenis errores hunc ponit quòd sic paradisum allegorizet ut historiæ auferat veritatem, pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes cœlestes intelligens, totamque paradisi continentiam tropologicâ interpretatione subvertat.

(2) Nimirum Phison, Geon, Tigris Euphrates

cap. 21, in fin.) : « Quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur. » Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit (Etymol. lib. XIV, cap. 3, in princ.) : « Locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum ex græco in latinum vertitur, Hortus (1). » Convenienter autem in parte orientali dicitur situs; quia credendum est quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cùm autem Oriens sit dextera cœli, ut patet per Philosophum (De cœlo, lib. II, text. 15), dextera autem est nobilior quàm sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Bedæ verbum non est verum si secundùm situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quòd usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundùm sitûs eminentiam, sed secundùm similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit (loc. sup. cit.), et in hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quàm de aliis sphæris, quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versùs nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cœlestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quòd paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, id est, usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, et venti, et hujusmodi, quia dominium super ejusmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed secundùm hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 7 ad fin.), « credendum est quòd locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat? »

Ad *tertium* dicendum, quòd locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest (3). Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad *quartum* dicendum, quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra

(1) Sumitur ista vox interdum pro statu et loco veræ beatitudinis, ut (Luc. XXIII) : *Hodiè mecum eris in paradiso.* (Apoc. II) : *Vincenti dabo edere de ligno vitæ quod est in paradiso Dei mei.* Interdum verò et magis propria pro horto insigni et amœno.

(2) Nunc communiter admittitur paradisum terrestrem situm esse in Armenia, unde scaturiunt fontes Euphratis, Tigris, Phasi et Araxis. Postremus ille fluvius idem esse ac Gehon putatur (Vid. *Dissertation sur le paradis terrestre* dans la Bible de Vence).

(3) Jansenius, Pererius et alii recentiores paradisum terrestrem superesse non existimant, sed præter B. Thomam tum hic, tum art. 2 ad 3, et part. III, quæst. XLIX, art. 5 ad 2, Basilius in Hexameron, Justin. in quæst. de orthod. quæst. LXXXV, num. lib. V cont. hæres. cap. 5, Athan. (Epist. De decret. synodi Nicænæ), Theodoret. (quæst. XXIX in Gen. Hieron. epist. LXI, cap. 10), August. (lib. De peccat. origin. cap. 23), Bonaventura, Bellarm. (De grat. lib. I, cap. 16) loquuntur de paradiso tanquam de aliquo loco qui adhuc supersit.

dictum est (quæst. xcvii, art. 4), et tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut et petra (1) in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum; quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad *quintum* dicendum, quòd, secundùm Augustinum (Super Genes. ad litt. lib. v, cap. 5, et lib. viii, cap. 3), tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundùm quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quàm aliæ in actu. Secundùm alios verò sanctos oportet dicere quòd omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra (2) habet : *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis à principio.*

ARTICULUS II. — UTRUM PARADISUS FUERIT LOCUS CONVENIENS HABITATIONI HUMANÆ (3).

De his etiam Sent. ii, dist. 20, art. 5 corp. et Opusc. ii, cap. 192.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cœlum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cùm omnibus insitus sit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quàm aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cùm sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cùm bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit de paradiso (De orth. fid. lib. ii, cap. 11, circa princ.), « quòd est divina regio, et digna ejus qui secundùm imaginem Dei erat, conversatio. »

CONCLUSIO. — Paradisus est locus conveniens humanæ habitationi secundùm primæ immortalitatis statum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xcvii, art. 4), homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus disposi-

(1) Ea nimirum ex qua populo sitienti ad virgæ Mosis percussionem abundanter fluxerant aquæ; tum Ex. xvii, 6, tum expressiùs Num. xx, 11. Quod et I. Cor. x, 4 de Christo Apostolus explicat.

(2) Hoc est vulgata editio cui et græcum ἐφύτευσε in aoristo primo consentaneum esse potest, cùm non perfectum solùm, sed et plusquam perfectum præteritum indefinitè significet.

(3) Certum est paradisum fuisse locum habitationi humanæ convenientem, siquidem in Scripturis vocatur *deliciarum locus,* et hæbraicè *Eden,* idem sonat ac latinè *voluptas.*

tionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus à corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est (loc. cit.), cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea verò quæ exteriùs corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.), est locus « temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus (1). Unde manifestum est quòd paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundùm primæ immortalitatis statum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantùm ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ; quia sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4) : « Deus regit creaturam corporalem per spiritualem. » Unde conveniens est quòd spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantùm autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundùm naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundùm suam naturam, cùm non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; sed competit ei solùm ratione beatitudinis. Unde non est positus à principio in cœlo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ridiculum est dicere, quòd animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali (3) attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini et quantùm ad animam, et quantùm ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum à corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) : In paradiso nullum irrationalium habitabat; licèt ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitùs adducta ad Adam (4), et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad *tertium* dicendum, quòd non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent (5).

Ad *quartum* dicendum, quòd illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum

(1) Ex græco φυτοῖς ἀειθέλεσι κόμων, quasi per metaphoram à capillis quibus ornatur caput, significatur paradisus ornatus plantis quæ perennem virorem et vigorem indesinentem retinerent.

(2) Seu beatitudinis quæ finem imponere debebat ejus conversationi terrenæ; vel beatitudinis ad quam velut ad finem aspirabat.

(3) Ita Nicolai cum edit. Patav. Edit. Rom. anni 1640, *incorporali*. Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni 1570, *corporali;* et ad marginem codicis scribitur ***spiritualis***, quæ optima est lectio.

(4) Ut illis nomina imponeret. Non negat tamen S. Doctor quin ibi aliquando essent futuræ aliquæ bestiæ, ad imperium videlicet hominis.

(5) Id opinati sunt Justinus, Irenæus et multi alii veteres. Cf. quæ habet S. Doctor (2 2, quæst. CLXIV, art. 2 ad 4).

propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multùm ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen (Meteor. lib. II, cap. 5) expressè dicit, quòd regio illa est inhabitabilis propter æstum; quod videtur probabilius (1); quia terræ, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO SIT POSITUS IN PARADISO, UT OPERARETUR ET CUSTODIRET ILLUM (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur (Genes. III). Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quòd homo factus sit propter paradisum, et non è converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. II) : *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

CONCLUSIO. — Congruit ut Deus cùm fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur, et custodiret illum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 10) : « Verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. » Uno modo sic, quòd Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem; *operaretur*, inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuò obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis; *ut custodiret* verò ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur (3), et custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quòd homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non è converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO FACTUS FUERIT IN PARADISO (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cœlo

(1) Animadvertere non necessarium est hanc opinionem nunc propugnari non posse; nam in multis locis regio æquinoxialis temperatum aerem præbet.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem Scriptura Genes. vestitam destruas errorem Antiasistarum dicentium operationem manuum, uti malignam, esse rejiciendam.

(3) Qui verus est utique ac legitimus loci sensus, ut operari paradisum dicatur eo modo quo sup. vers. 5 ibidem præmissum est : *Non erat homo qui operaretur terram*, id est, qui eam excoleret.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum fuisse (Gen. II) : *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quòd in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est (quæst. XCVII, art. 4). Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multò magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. II, 15) : ***Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.***

CONCLUSIO. — **Factus est homo extra paradisum, deinde in ipsum gratiâ Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in cœlum.**

Respondeo dicendum quòd paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantùm ad incorruptionem primi statûs. Incorruptio autem illa non erat hominis secundùm naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ (1); postmodum, cùm spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est locus congruus angelis quantùm ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad *secundum*. Loca enim illa congruunt animalibus secundùm suam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

QUÆSTIO CIII.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertiò considerandum de rerum gubernatione; et primò in communi; secundò in speciali de effectibus gubernationis. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm mundus ab aliquo gubernetur. — 2° Quis sit finis gubernationis ipsius. — 3° Utrùm gubernetur ab uno. — 4° De effectibus gubernationis. — 5° Utrùm omnia divinæ gubernationi subsint. — 6° Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo. — 7° Utrùm divina gubernatio cassetur in aliquo. — 8° Utrùm aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

ARTICULUS I. — UTRUM MUNDUS GUBERNETUR AB ALIQUO (2).

De his etiam 2 2, quæst. XCI, art. 3 corp., et Sent. I, dist. 3, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 64, et De verit. quæst. V, art. 2 et 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

(1) Prout spirituali opponitur non ex parte animæ, sed ex parte corporis; putà nullis amplius alimentis vel fulcimentis corporalibus indigenti, sicut I. Cor. XV, ac deinceps per antithesim usurpatur

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim quorumdam Judæorum tollentium Providentiam, affirmando fortuito casu omnia constare. Hanc sententiam tenuerunt quoque Marcio, Priscilliani et quidam philosophi.

2. Præterea, eorum est propriè gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem quâ determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quâdam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XIV, 3) : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ;* et Boetius dicit (De consolat. lib. III, metro 9) : O qui perpetuâ mundum ratione gubernas.

CONCLUSIO. — Cùm omnia, quæ sunt in mundo, certos et determinatos fines consequantur, à divina sapientia regantur necesse est.

Respondeo dicendum quòd quidam antiqui philosophi (1) gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus : primò quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifestè demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domûs ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit (De natura deor. lib. II, vel potiùs ut à Cleante (2), aliquant. à princip.); Arist. tamen quid simile habet (Metaph. lib. XII, text. 52). Secundò autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet (quæst. XIX, art. 4 ad 1, et quæst. XLIV, art. 1 et 2). Cùm enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quòd res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter : uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem : alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat apertè quòd sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifestè declarat mundum ratione aliquâ gubernari.

Ad *secundum* dicendum, quòd in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantùm ad utrumque res indiget gubernatione; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit (quæst. CIV, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas quâ sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ

(1) Error ille præcipuè ad Epicurum et illius discipulos spectat.

(2) Cleantes fuit Zenonis discipulus.

à Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS II. — UTRUM FINIS GUBERNATIONIS MUNDI SIT ALIQUID EXTRA MUNDUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. I, art. 8, et Cont. gent. lib. III, cap. 17, 25 et 27 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re (2); sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit (Eth. lib. I, cap. 1), quòd « finium quidam sunt operationes, quidam opera, » id est, operata (3). Sed nihil extrinsecum à toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, in princ.). Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. XVI, 4) : *Universa propter se operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum intrinsecum.

CONCLUSIO. — Cùm principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.

Respondeo dicendum quòd cùm finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cùm igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto universo (4), scilicet Deus, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 4, et quæst. XLIV, art. 1 et 2), necesse est quòd etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quòd bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est, quod est participativè bonum. Manifestum est autem quòd in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participativè bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quòd sit extrinsecum à toto universo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum aliquod consequimur multipliciter : uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scien-

(1) In hoc articulo D. Thomas docet finem ad quem tendunt omnes res quæ gubernantur esse aliquid extra mundum, scilicet Deum.

(2) Hoc est aliquod bonum quod intrinsecè inexistet in illa cùm ad ejus adeptionem pervenerit, sicut sanitas inexistit sano et intrinsecè illum afficit.

(3) Ex græco ἔργα quasi operationis effectus vel termini.

(4) Quia non est pars universi, nec universi compositionem ingreditur, nec ullo universi spatio quantocumque includi potest. Alioquin nihil est intimius vel magis intrinsecum quàm Deus ipse universo, velut per essentiam rebus omnibus inexistens, ut superiùs (quæst. VIII, art. 5) ex professo dictum est. Unde Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 25) intrinsecùs creatas etiam extrinsecùs naturas administrat.... interior omni rei quia in ipso sunt omnia, et exterior omni rei, quia ipse est super omnia, etc.

tiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam verò habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solùm sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quòd Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quòd bonum extrinsecum à toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantùm potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitûs ordinatur ad ducem, ut dicitur (Met. lib. XII, text. 52).

ARTICULUS III. — UTRUM MUNDUS GUBERNETUR AB UNO (1).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. V, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quòd res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingentia, quædam verò ex necessitate, et secundùm alias diversitates (2). Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis; quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ à se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quàm unum,* ut dicitur (Eccles. IV, 9). Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed à pluribus.

Sed *contra* est quòd unum Deum et unum Dominum confitemur, secundùm illud Apostoli (I. Cor. VIII, 6): *Nobis est unus Deus pater... et Dominus unus;* quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur (3), ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 8). Ergo mundus gubernatur ab uno.

CONCLUSIO. — Cùm finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gubernari.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd mundus ab uno gubernetur. Cùm enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quòd mundi gubernatio sit optima.

(1) Scriptura apertè declarat mundum ab uno gubernari : *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super solem quem fabricatus est?* (Job, XXXIV) *Quis Deus præter Dominum, aut quis Deus præter Deum nostrum.*

(2) Putà quòd aliæ sint bonæ, aliæ malæ, sive aliæ proficuæ, utiles ac honestæ; aliæ inhonestæ, noxiæ, inutiles, etc.

(3) Vox *Deus* secundùm Damascenum deducitur (lib. I, cap. 12) à θεεῖν quod est curare et fovere universa, vel ab αἰθεῖν quod est ardere, vel à θεασάσθαι quod est considerare omnia. Hæc omnia ad officium Providentiæ spectant.

Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quàm directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat (De consol. lib. III, prosa 11), per hoc quòd sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quòd res repugnant suæ divisioni quantùm possunt, et quòd dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quòd plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientiùs quàm multi uniti; unde multitudo meliùs gubernatur per unum quàm per plures (1). Relinquitur ergo quòd gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit (Metaph. lib. XII, in fin.) : « Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum : unus ergo princeps (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus est actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1 et 2, et quæst. XLVIII, art. 2), non ex diversitate gubernantium.

Ad *secundum* dicendum, quòd contraria etsi dissentiant quantùm ad fines proximos, conveniunt tamen quantùm ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad *tertium* dicendum, quòd in particularibus bonis duo sunt meliora quàm unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV. — UTRUM EFFECTUS GUBERNATIONIS SIT UNUS TANTUM, ET NON PLURES (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus gubernationis mundi sit unus tantùm, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantùm procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (art. præc.). Ergo et gubernationis effectus est unus tantùm.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantùm propter unitatem gubernantis, oportet quòd multiplicetur secundùm multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 12, lect. 1), quòd « Deitas providentià et bonitate perfectà omnia continet, et ipsa implet. » Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

(1) Illud intelligendum est de eo quod est per se; per accidens enim, sive quia ille unus non sit satis sapiens et satis potens, sive propter varias humanæ vitæ corruptiones, interdum contingit, ait Sylvius, regimen monarchicum esse melius, si sit temperatum ex aristocratia quæ est regimen optimatum et ex democratia quæ est regimen populare.

(2) Hæc ultima verba sunt ex Homeri carmine mutuata : *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω* (Iliad. lib. II, v. 204).

(3) De Deo omnium gubernatore dicit Scriptura (Sap. VI) : *Æqualiter est illi cura de omnibus*, ac si apertè ad propositum dicat : gubernationis suæ cura quam de mundi rebus universis habet Deus, finis non est alius et alius sed unus et idem.

CONCLUSIO. — Principalis effectus gubernationis unus est, generales effectus sunt duo, et particulares sunt innumerabiles.

Respondeo dicendum quòd effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter : uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundùm ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantùm ad duo, scilicet quantùm ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantùm ad hoc quòd Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum (1). Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum à Deo institutarum, et motionem earum; quia secundùm hæc duo invenitur ordo in rebus, secundùm scilicet quòd una est melior aliâ (2), et secundùm quòd una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS V. — UTRUM OMNIA DIVINÆ GUBERNATIONI SUBDANTUR (3).

De his etiam sup. quæst. XXII, art. 2 et 3, et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 64, 94 et 131, et De verit. quæst. V, art. 2 et 4, et Opusc. II, cap. 124, 131 et 133.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim (Eccles. IX, 11) : *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus (I. Corinth. IX, 9) dicit quòd *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest (4); cùm habeat dominium sui actûs, et per se agat, et non solùm agatur ab alio, quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. V, cap. 11, circ. fin.), quòd « Deus non solùm cœlum et terram, nec solùm hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit. » Omnia ergo ejus gubernationi subduntur

(1) Adverte hic, ait Cajetanus, quòd quia gubernatio non facit res gubernandas, sed supponit eas, ideo non creatio, sed conservatio ponitur primus gubernationis effectus. Et quia naturaliter res priùs in se conservatur quàm promoveatur ad bonum : ideo secundus effectus ponitur motio ad bonum, sub qua comprehenditur actio post conservationem.

(2) Quod ad earum diversitatem spectat, non ad conservationem præcisè ut sic, ab earum diversitate independentem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem totaliter disjicias atque pessumdes hæreticas phantasias omnium qui Providentiam negârunt. Nam providentia et gubernatio in idem redeunt, ut patet.

(4) Dicere unumquemque suo arbitrio regi sine Dei auxilio, hoc damnatum fuit in Pelagianis.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinæ providentiæ subdantur, non solùm superiora, sed etiam omnia humana et inferiora.

Respondeo dicendum quòd secundùm eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est (quæst. XLIV, art. 1 et 2). Unde sicut nihil potest esse quod non sit à Deo creatum; ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicujus gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est (art. præc., et quæst. XLIV, art. 4). Unde cùm nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet (ibid.), impossibile est quòd aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium quòd hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur à Deo. Ex quorum persona dicitur (Ezech. IX, 9): *Dereliquit Dominus terram.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sub sole dicuntur esse ea quæ secundùm motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quòd omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta (1). Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maximè quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casûs. Unde ad ostendendum quòd casualia secundùm ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quòd vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum* (2), quia scilicet secundùm aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad *secundum* dicendum, quòd gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis à movente, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 18). Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quòd diversa mobilia diversimodè moveantur etiam secundùm motionem unius motoris. Sic igitur secundùm unam artem Dei gubernantis res diversimodè gubernantur secundùm earum diversitatem. Quædam enim secundùm suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actûs; et ista gubernantur à Deo non solùm per hoc quòd moventur ab ipso Deo in eis interiùs operante; sed etiam per hoc quòd ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur à malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantùm aguntur et non agunt. Cùm ergo Apostolus dicit quòd *Deo non est cura de bobus* (3), non totaliter subtrahit boves à cura gubernationis divinæ, sed solùm quantùm ad modum qui propriè competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad *tertium* dicendum, quòd creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intel-

(1) Le désordre même, ait Bossuetius, prouve qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable (édit. de Versailles, tom. XII, pag. 400).

(2) Et quidem græcè χαιρόν quasi opportunitatem ut et mox ἀπάντημα quasi occursum vel eventum. Hoc nempe sensu quòd hæc omnia eveniant prout opportunum est evenire.

(3) De his vid. quæst. XXII, art. 2 ad 5.

lectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem quâ creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actûs, indiget gubernari à Deo.

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNIA IMMEDIATÈ GUBERNENTUR A DEO (1).

De his etiam sup. quæst. XXII, art. 3, et Cont. gent lib. III, cap. 76, 77, 83 et 94, et Opusc. II, cap. 133.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregorius enim Nyssenus (2) (De Providentia, lib. VIII, cap. 3) reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria : primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus, et universalibus omnibus; secundam verò providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam verò providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quàm per multa, si sit possibile, ut dicitur (Phys. lib. VIII, text. 48). Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quòd mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quòd habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4, in princ.) : « Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum. »

CONCLUSIO. — Gubernantur omnia immediatè à Deo secundùm rationem gubernationis : quoad executionem verò quædam mediantibus aliis gubernantur.

Respondeo dicendum quòd in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa Providentia; et executio. Quantùm igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat; quantùm autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cujus ratio est, quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundùm sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica (3) (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quòd particularia cognoscantur, in quibus est actus : sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere, quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cùm per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ, tantò

(1) Ex Scriptura Deus immediatè omnia gubernat quantùm ad rationem gubernandi (Rom. XI). *Quis cognovit sensum Domini et quis consiliarius ejus fuit?* (Is. XI) *Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illis?* Sed non immediatè quantùm ad executionem. *Dei adjutores sumus* (I. Cor. III). *Nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I. Cor. IV). *Millia millium ministrabant ei* (Dan. VII), etc.

(2) Liber ille in operibus Gregorii Nysseni non occurrit, sed Nemesii est.

(3) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcia, et edit. Patav. : *Optimum* (edit. Patav. addit *autem*) *in omni ratione et cognitione practica.*

erit melior gubernatio, quantò major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quòd aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quàm si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solùm scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantùm ad rationem gubernationis posuit Deum non immediatè omnia gubernare; quod patet per hoc quòd divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum meliùs fieret per unum, quod fit per multa.

Ad *tertium* dicendum, quòd non solùm pertinet ad imperfectionem (1) regis terreni quòd executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS VII. — UTRUM ALIQUID PRÆTER ORDINEM DIVINÆ GUBERNATIONIS CONTINGERE POSSIT (2).

De his etiam sup. quæst. XXII, art. 2 ad 1, et Sent. II, dist. 6, art. 1 ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius (De consol. lib. III, prosa 12, ante med.), quòd « Deus per bonum cuncta disponit. » Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quòd nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundùm præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quòd nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundùm rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quòd omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Esther, XIII, 9): *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati.*

CONCLUSIO. — Cùm divina providentia sit universalis causa non unius tantùm generis, sed universaliter totius entis, nihil potest præter illius ordinem in universo evenire.

Respondeo dicendum quòd præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, putà ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cùm igitur Deus sit prima causa universalis non

(1) Ita Nicolai post edit. Duacens. Cod. Alcan. obscure, *defectum*. Quidam codd. et edit. Gothicæ, Colon., Rom. et Patav., *perfectionem*. Mox edit. Rom., *executorem* et *quia ordine ministrorum*.

(2) In hoc articulo D. Thomas docet esse impossibile quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingat. Ea de re confer quod jam dictum est (quæst. XIX, art. 2).

unius generis tantùm, sed universaliter totius entis, impossibile est quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quòd aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundùm aliquam particularem causam, necesse est quòd in eumdem ordinem relabatur secundùm aliam causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum (1); quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est (quæst. XLVIII, art. 3, et quæst. XLIX, art. 3). Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quòd exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares extra quarum ordinem fiunt; sed quantùm ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 24).

Ad *tertium* dicendum, quòd dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quòd aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ : quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ALIQUID POSSIT RENITI CONTRA ORDINEM GUBERNATIONIS DIVINÆ (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim (Isa. III, 8) : *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex justè punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea, quælibet res subjicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

Sed *contra* est quod dicit Boetius (De cons. lib. III, prosa 12, circa med.) : « Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, » ut dicitur (Sapient. VIII) de divina sapientia.

CONCLUSIO. — **Cùm unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licèt possit à determinato ordine boni declinare : constat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, sed tantùm in speciali.**

Respondeo dicendum quòd ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundùm scilicet quòd progreditur à causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundùm quòd progreditur à causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis; quod ex duobus patet. Primò quidem ex hoc quòd ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum : « Nullus enim respiciens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 22). Alio modo apparet idem ex hoc, quòd, sicut

(1) A regarder le total, ait Bossuetius, rien n'est plus grand, ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux d'un côté sert à un autre ordre supérieur et plus caché que Dieu sait... Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard (Polit. sacrée, lib. VII, art. 6, prop. 16).

(2) Hujus articuli sensus est quòd nihil reluctetur ordini divinæ gubernationis, sive quòd nihil illibenter agat vel exequatur id quod ad divinam gubernationem pertinet, sed quòd omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniant in id ad quod divinitùs ordinantur.

supra dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 1), omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quàm quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quàm quædam impressio à sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniunt in id ad quod divinitùs ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum) (1); sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundùm suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd una res alteri contrapugnat, ostenditur quòd aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet à causa universali totius.

QUÆSTIO CIV.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo. — 2° Utrùm conserventur à Deo immediatè. — 3° Utrùm Deus possit aliquid redigere in nihilum. — 4° Utrùm aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS I. — UTRUM CREATURÆ INDIGEANT UT A DEO CONSERVENTUR IN ESSE (2).

De his etiam 2 2, quæst. CIX, art. 2 ad 3 et art. 8 corp. et art. 9 ad 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 65 et 67, ratione 3, et 114, et De potent. quæst. V, art. 1, et Joan. V, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creaturæ non indigeant ut à Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse; sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt, quæ secundùm sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conserventur in esse. — Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundùm hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de angelis dictum est (quæst. L, art. 2 et 3). Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cœlestibus (quæst. LXVI, art. 2). Hujusmodi ergo creaturæ secundùm suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cùm non sit in potentia ad aliam formam.

(1) Præterea sub generali ordine gubernationis comprehenditur permissio peccatorum, ac de illis pœnitentia, si eam peccatores sint acturi; vel justa et severa punitio, si in peccatis permaneant.

(2) De fide est creaturas à Deo in esse conservari, ut patet ex Scriptura sacra (Sap. XI) : *Quomodò posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* (Joan. V) *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* (Act. XVII) *In ipso vivimus, movemur et sumus.* (Coloss. I) *Omnia in ipso constant.*

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multò magis Deus potest suæ creaturæ conferre quòd conservetur in esse, suâ operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente (1). Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cœlestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quòd per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continuè Deus conservaret creaturam in esse, vel continuè aliud adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse à Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (Heb. I, 3) : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit prima omnium causa in fieri et esse, necesse est ut omnia etiam ab ipso conserventur.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et secundùm fidem, et secundùm rationem, quòd creaturæ conservantur in esse à Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens : putà, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directè, quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divinâ conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturæ à Deo, ita quòd nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XVI, cap. 16). Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet à sua causa, secundùm quòd est causa ejus. Sed considerandum est quòd aliquod agens est causa sui effectûs secundùm fieri tantùm, et non directè secundùm esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domûs quantùm ad ejus fieri, non autem directè quantùm ad esse ejus. Manifestum est enim quòd esse domus consequitur formam ejus : forma autem domûs est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides,

(1) Quippe cùm violentum à Philosopho definiatur, *cujus principium est extra, nihil conferente vim passo,* ut ex Eth. lib. III, cap. 1 colligitur.

et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ inquantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectûs, secundùm fieri tantùm. Manifestum est autem quòd si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cùm sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ secundùm quòd est in materia, id est quòd hæc materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundùm fieri, sicut cùm homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundùm eamdem rationem secundùm quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundùm eamdem rationem secundùm quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundùm speciem; sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundùm speciem; et tale agens potest esse causa formæ secundùm rationem talis formæ, et non solùm secundùm quòd acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solùm fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs secundùm fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs non solùm secundùm fieri, sed etiam secundùm esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundùm eamdem rationem quâ est in igne. Unde si perfectè perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfectè participet aliquid de forma ignis secundùm quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundùm eamdem rationem secundùm quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen à sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participativè, non quòd sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 12, circa princ.) : « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret; » et (in ejusdem lib. VIII, cap. 12, circa med.) dicit, quòd « sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quàm in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non potest communicare alicui

creaturæ ut conservetur in esse, suâ actione cessante, sicut non potest ei communicare quòd non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari à Deo, inquantum esse effectus dependet à causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi (1) tantùm.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; quâ non indigent omnes creaturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum à sole.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS IMMEDIATÈ OMNEM CREATURAM CONSERVET (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus immediatè omnem creaturam conservet. Eàdem enim actione Deus est conservator rerum, quâ et creator, ut dictum est (art. præc.). Sed Deus immediatè est creator omnium. Ergo immediatè est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quàm rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quòd conservet seipsam; ergo multò minùs potest ei communicari quòd conservet aliam; ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solùm secundùm fieri, sed etiam secundùm esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum, nisi secundùm fieri; non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est (art. præc.). Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed *contra* est, quòd per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus, mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

CONCLUSIO. — Deus non omnia immediatè conservat in esse, sed quædam immediatè, et aliqua mediantibus aliis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat : uno modo indirectè et per accidens, per hoc quòd removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directè, et per se; quia ab eo dependet esse alterius, sicut è causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quòd etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes à putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quòd ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundùm suum esse. Cùm enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quòd effectus dependeat primò quidem et principaliter à causa prima; secundariò verò ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectûs conservativa; secundariò verò omnes mediæ causæ; et tantò magis, quantò causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum; sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. XII, text. 34), quòd primus motus, scilicet diurnus, est causa conti-

(1) Inusitatâ voce, quasi causa ut fiat aliqua res.

(2) Juxta mentem S. Thomæ Deus nonnullas res in esse conservat, mediantibus causis secundis, sed non ita est de omnibus creaturis. Nam per se solùm conservat omnia quæ per se produxit, veluti angelos, cœlos, animas humanas, etc.

nuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundùm generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est, quòd Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus immediatè omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione (1) ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundariò conservarentur in esse; præsuppositâ tamen principali conservatione quæ est ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm propria causa sit conservativa effectûs ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quòd sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quòd sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quòd sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quòd sit conservativus alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd nulla creatura potest esse causa alterius quantùm ad hoc quòd acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectûs hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID IN NIHILUM REDIGERE (2).

De his etiam De ver. quæst. v, art. 2 ad 6, et De pot. quæst. v, art. 3 et 4, et quodl. iv, quæst. iii, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 21) quòd « Deus non est causa tendendi in non esse. » Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. i, cap. 32): « inquantum Deus bonus est, sumus. » Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quòd hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. x, 24): *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, non in furore tuo, et ne fortè ad nihilum redigas me.*

CONCLUSIO. — Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed liberè res in esse produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, quòd Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum (quæst. xix, art. 4), hæc positio est falsa et à fide catholica penitùs aliena, quæ confitetur Deum res liberâ

(1) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *reparatione*.

(2) Ex hoc articulo colligi potest confutatio Joannis Wicleff qui omnia de necessitate absoluta evenire dixit, et omnium aliorum qui Deum necessitate agere aut conservare creatorum aliquid affirmârunt.

voluntate produxisse in esse, secundùm illud (Psalm. CXXXIV, 6): (1) *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continuè influit esse, ut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent : quod est eas in nihilum redigere (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; ens autem per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quòd res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad *tertium* dicendum, quòd si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quòd ab agendo cessaret (3).

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUID IN NIHILUM REDIGATUR.

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 2 corp. et De potent. quæst. V, art. 9 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit, nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde (Phys. lib. VIII, text. 78) probatur quòd potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, formæ et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. III, 14): *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

CONCLUSIO. — Cùm nec secundùm ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula, quæ fiunt ad gratiæ manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur; simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.

Respondeo dicendum quòd eorum quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundùm naturalem cursum rerum; quædam verò miraculosè operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 6). Quæ autem facturus est Deus secundùm ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundùm illud Apostoli (I. Cor. XII, 7): *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem;* et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demostrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia

(1) Præter simile illud (Ps. CXIII, 11): *Deus noster in cœlo omnia quæcumque voluit, fecit.*

(2) Eodem faciunt omnia quæ omnipotentiam Dei adstruunt de quibus quæst. XXI, art. 5.

(3) Non necessarium foret ut agat positivè, sed negativè.

ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundùm materiam, quæ incorruptibilis est; utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cùm magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur (1), quòd res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quòd nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quòd res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quòd in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret; cùm Dei potentia in hoc maximè ostendatur quòd res in esse conservat, secundùm illud Apostoli (Hebr. I, 3): *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantùm; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde quòd res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solùm tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad *tertium* dicendum, quòd formæ et accidentia non sunt entia completa, cùm non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent (2) in potentia materiæ, vel subjecti.

QUÆSTIO CV.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum; et primò de mutatione creaturarum à Deo; secundò de mutatione unius creaturæ ab alia. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm Deus immediatè possit movere materiam ad formam. — 2° Utrùm immediatè possit movere aliquod corpus. — 3° Utrùm possit movere intellectum. — 4° Utrùm possit movere voluntatem. — 5° Utrùm Deus operetur in omni operante. — 6° Utrùm possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. — 7° Utrùm omnia quæ sic Deus facit, sint miracula. — 8° De diversitate miraculorum.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS POSSIT IMMEDIATÈ MOVERE MATERIAM AD FORMAM (3).

De his etiam infra quæst. CX, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus (Metaph. lib. VII, text. 28) : « formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quæ est in materia; quia simile facit sibi simile. » Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim (De anima, lib. III, text. 58) dicitur : « universalis opinio non movet, nisi mediante aliquâ particulari apprehensione. » Sed virtus divina est universalis causa omnium.

(1) Ita Mss. cum edit. Rom. et Nicolai. Al., *ordinetur, seu ostendatur.*

(2) Al., *remanet.*

(3) Movere materiam ad formam, id est materiam reducere in actum et ipsi imprimere formam atque ita ex materia et forma compositum facere.

Ergo non potest producere aliquam, particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet à prima causa universali; ita esse determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut supra habitum est (quæst. XLV, art. 5). Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. II, 7): ***Formavit Deus hominem de limo terræ.***

CONCLUSIO. — **Cùm Deus sub potestate sua, quam produxit materiam, contineat; immediatè eam ad formam movere potest.**

Respondeo dicendum quòd Deus immediatè potest movere materiam ad formam; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum à potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cùm igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quàm actus materiæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter: uno modo secundùm eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundùm virtualem continentiam, prout scilicet forma effectûs virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundùm illud totum ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est (quæst. XLIV, art. 1 et 2). Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundùm virtualem continentiam (2), sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus: non autem aliqua alia forma non in materia existens; quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solùm universales; inde est quòd potest determinatè hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus (4), est illis à Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS POSSIT IMMEDIATÈ MOVERE ALIQUOD CORPUS (5).

De his etiam Opusc. X, art. 1 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè

(1) Juxta thomistas materiam habere actum sine forma vel existere ex seipsa posse figmentum est, sed scotistæ et quidam extra D. Thomæ scholam id non omnino esse impossibile affirmant.

(2) Passivo sensu sumptam, prout in Deo nempe tanquam in causa continetur, ut ex præmissis patet; quod est virtualiter tantùm, non formaliter actu contineri, sicut ea quæ denominant Deum.

(3) Scilicet, ut aiunt theologi, applicando activa passivis.

(4) Sive ad illos quâdam necessitate determinentur, ut in naturalibus; sive citra necessitatem, ut in voluntariis.

(5) Deus potest immediatè movere corpora, siquidem ea immediatè creavit.

movere aliquod corpus. Cùm enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur (Physic. lib. VII, text. 9 et seq.), oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 1, à med. lect. 3), quòd Dei non est aliquis tactus. Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediatè.

3. Præterea, Philosophus probat (Phys. lib. VIII, text. 79), quòd « potentia infinita movet in instanti (1). » Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cùm omnis motus sit inter opposita (2), sequeretur quòd duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediatè moveri à potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 2). Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

Sed *contra*. Opera sex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur (Gen. I, 9) : *Congregentur aquæ.... in locum unum*. Ergo Deus immediatè potest movere corpus.

CONCLUSIO. — Cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus, qui potest immediatè formam materiæ imprimere, possit immediatè quodcumque corpus movere.

Respondeo dicendum quòd erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam (3). Unde cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediatè quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supra dicta sunt (art. 1 hujus quæst.). Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens ; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solùm generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cùm igitur Deus possit immediatè formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundùm quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quòd contristans tangit contristatum. Secundùm igitur primum contactum Deus, cùm sit incorporeus, non tangit, nec tangitur; secundùm autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur; quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quòd non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quòd semper moveat sicut desideratum et intellectum

(1) Sive in *non tempore*, ut inferiùs explicatur.

(2) Nimirum oppositos terminos *à quo* et *ad quem;* unde sequitur hic intenta contradictio, vel quòd saltem in oppositis idem esset.

(3) Quod intelligendum est non de effectibus causæ materialis et formalis, sed de effectibus causæ efficientis iisque consideratis secundùm substantiam, non verò secundùm omnem modum quem habent.

ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et motum à seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus (Physic. lib. VIII, text. 78 et seq.) intendit probare quòd virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat per hoc quòd potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quòd infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundùm se totam, cùm moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quantò autem major est potentia moventis, tantò est major velocitas motûs. Cùm igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quòd potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundùm quod eis convenit. Et ideo cùm corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quòd moveat in non tempore (1).

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS MOVEAT IMMEDIATÈ INTELLECTUM CREATUM (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non moveat immediatè intellectum creatum. Actio enim intellectûs est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 16). Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quòd Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motûs, non movetur ab alio. Sed motus intellectûs est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quòd « intelligere vel sentire est motus quidam, » secundùm Philosophum (De anima, lib. III, text. 28). Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed *contra*. Docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur (Psalm. XCIII, 10). Ergo Deus movet intellectum hominis.

CONCLUSIO. — **Cùm Deus sit primum intelligens, et primum ens, in quo omnia entia præexistunt intelligibiliter; movet intellectum creatum et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles, quibus actu intelligat.**

Respondeo dicendum quòd sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motûs; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectûs. Operationis autem intellectûs est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus

(1) Suppl. *divina virtus infinita*, ut ex adjunctis patet.

(2) Ex Scriptura patet intellectum creatum à Deo moveri : *Beatus quem tu erudieris, Domine* (Ps. XCIII). *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.....* (II. Cor. III). Idem sentiebat Cœlestinus I dum in Epist. ad episcop. Galliæ inter alia sic dixerit : *Omnis sancta cogitatio et motus piæ voluntatis ex Deo sunt.* Item meritò etiam conc. Trident. (sess. VI, can. 4).

intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quòd ipse sit primum intelligens. Unde cùm primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quòd ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cùm ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quòd sint in eo intelligibiliter secundùm modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam (1), et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causa secunda, sed à Deo sicut à causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quòd intelligere possit.

Ad *secundum* dicendum, quòd lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est (quæst. LVI, art. 3). Unde movet intellectum creatum; cùm tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (quæst. XII, art. 2).

ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS POSSIT MOVERE VOLUNTATEM CREATAM (3).

De his etiam inf. quæst. CXI, art. 2, et quæst. CXV, art. 4, et 1 2, quæst. IX, art. 6, et quæst. LXXX, art. 2, et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 88, 89, 91 et 92 princ. et De verit. quæst. XXII, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quòd contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntariè moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quàm mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quòd opera voluntaria non imputentur homini ad meritum

(1) Nempe supernaturalem.

(2) Non solùm intellectui dat Deus virtutem et species et utrumque conservat, sed etiam illum movet ad intelligendum. Unde B. Thomas dicit : Actio intellectûs et cujuscumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo : uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1 2, quæst. CIX, art. 2).

(3) Juxta mentem S. Doctoris Deo maximè proprium est movere voluntatem *interius eam inclinando*, in genere nimirum causæ efficientis; quod et quamplurimis aliis locis tradit, ut (De verit. quæst. XXII, art. 9; Cont. gent. lib. III, cap. 88; De potent. quæst. III, art. 7 ad 13; De malo, quæst. VI, ad 3; Opusc. III, cap. 129; 1 2, quæst. VI, art. 1 ad 3, quæst. X, art. 9, et quæst. LXXV, art. 3, quæst. LXXX, art. 1 ad 2).

vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed *contra* est quod dicitur (Philipp. II, 13): *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

CONCLUSIO. — Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objectivè, interiùs efficaciter illam inclinando.

Respondeo dicendum quòd sicut intellectus, ut dictum est (art. præc.), movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto (1), quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto à quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi à Deo: non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectûs objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet, ut objectum. Similiter autem et virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quàm inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo interiùs eam inclinando.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cùm movetur deorsùm à generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd moveri voluntariè est moveri ex se, id est, à principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco (2); et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad *tertium* dicendum, quòd si voluntas ita moveretur ab alio quòd ex se nullatenùs moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quòd movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se (3), ut dictum est (in solut. præc.), ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS OPERETUR IN OMNI OPERANTE (4).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 66 et 67, et lib. IV, cap. 44, et Opusc. III, cap. 131 fine, et 145.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus ope-

(1) Nota, ait Cajetanus, quòd non assimilat motionem voluntatis motioni intellectûs, quoad habere similitudinem ab objecto, quæ sit principium actûs; quia in voluntate non est talis progressus, qualis in intellectu, sed assimilat quoad motionem absolutè, quia scilicet uterque movetur ab objecto, quamvis dissimiliter.

(2) Cùm aliquid movet seipsum, ait D. Thomas (De malo, quæst. III, art. 2 ad 4), non excluditur quin ab alio moveatur à quo habet hoc ipsum quod seipsum movet, et sic non repugnat libertati, quòd Deus est causa actûs liberi arbitrii.

(3) Homo, ait etiam S. Doctor (De verit. quæst. XXI, art. 1 ad 2), sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium.

(4) Fuerunt philosophi qui existimârunt Deum ita operari omnia in omnibus ut solus ipse cuncta ageret, creaturæ verò nihil penitùs agerent. Alii è contra docuerunt creaturas per se sine Deo aut sine Dei operatione agere. Inter hæc duo extrema mediam sententiam ponit S. Doctor, quæ ut vera ab omnibus theologis unanimiter admittitur.

ratur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quòd agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul à duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam quà operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quòd ulteriùs non operetur in creatura operante.

Sed *contra* est quod dicitur (Is. XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (1).

CONCLUSIO. — Deus non sic in omnibus operatur agentibus, ut et ipsa non operentur, sed operatur in quolibet finaliter, effectivè et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.

Respondeo dicendum quòd Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quòd nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediatè omnia operaretur; putà quòd ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primò quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati à rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quòd suo effectui det virtutem agendi. Secundò, quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propriâ operatione destituerentur; cùm omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam ; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quòd tamen ipsæ res propriam habeant operationem (2). Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum ; *finis* verò, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem ; secundò verò agens; tertiò autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, putà arca, vel lectus ; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundùm hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem secundùm rationem finis; cùm enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundùm quòd participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quòd ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundò consideran-

(1) (I. Cor. XII) *Operatur omnia in omnibus.* (Phil. II) *Operatur in nobis velle et perficere.* (Hebr. XIII) *Aptat vos in omni bono ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se.* Id quoque suadet ratio. Si Dieu, ait Bossuetius, n'était pas le maître souverain des volontés, sa prescience serait détruite. Car il ne pourrait voir les choses humaines qui sont à venir, ni en elles-mêmes dans la volonté des hommes, ni dans sa volonté propre (Vid. *Traité du libre arbitre*, p. 589, édit. de Versailles).

(2) Si hæc operatio propria negaretur, libertas humana tolleretur et omnes actiones nostræ, sive bonæ, sive malæ, Deo imputandæ forent.

dum est, quòd si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertiò considerandum est, quòd Deus movet non solùm res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solùm est causa actionum, inquantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motûs gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propriè causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quòd Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundùm illud (Job, x, 11): *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus sufficienter operatur in rebus (1) ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad *secundum* dicendum, quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat à primo et secundo agente.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est (in corp. articuli).

ARTICULUS VI. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE ALIQUID PRÆTER ORDINEM REBUS INDITUM (2).

De his etiam part. III, quæst. XLIII, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 98, 99 et 161, et De potent. quæst. VI, art. 1, et Opusc. III, cap. 138, et Opusc. X, art. 1 et 17.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXVI, cap. 3, ante med.): « Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit. » Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est à Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quòd ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXVI, loc. cit.), quòd « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ. »

CONCLUSIO. — Prout ordo rerum dependet à prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere : prout vero dependet à qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., *in nobis.*

(2) Non est quæstio de potentia, sed de actu exercito ipsius; an scilicet de facto possit exire in actum faciendi aliquid præter ordinem inditum.

Respondeo dicendum quòd à qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cùm quælibet causa habeat rationem principii; et ideo secundùm multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domûs, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore, cùm et hic contineatur sub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet à prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si verò consideretur rerum ordo prout dependet à qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus: sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis (1). Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cùm voluerit; putà, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis (2), vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt (3). Unde et Augustinus dicit (loc. sup. cit.), quòd «Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.»

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cùm homo movet corpus grave sursùm, quod non habet ab eo ut moveatur deorsùm; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter modum naturalem aquæ, quæ movetur deorsùm. Est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cùm igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam (4). Unde Augustinus dicit (loc. cit.), quòd «id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit à quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.»

Ad *secundum* dicendum, quòd ordo justitiæ est secundùm relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ (5); et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cùm præter hunc ordinem agit, non mutatur (6).

(1) Hoc adeo certum est ut J.-J. Rousseau declarare non dubitaverit : que cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde; que ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer (*Lettres de la montagne*).

(2) Tunc adest miraculum, ut aiunt theologi, ratione modi, qualis fuit conversio aquæ in vinum.

(3) Tunc adest miraculum ratione sui, ut mortui resurrectio.

(4) Quod tamen hinc non sequatur creaturam non posse nullo modo pati violentiam à Deo, videre poterit explicatum (1 2, quæst. VI, art. 4).

(5) Licèt Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturæ ad aliam, ait S. Doctor (De potent. quæst. VI, art. 1 ad 3), non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad seipsum : justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum : unde contra ordinem justitiæ Deus facere non potest.

(6) Præsertim quòd hanc mutationem ab æterno providit. De hujus articuli materia plura invenientur dicta (De potent. quæst. VI, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 99 et seq.).

ARTICULUS VII. — UTRUM OMNIA QUÆ DEUS FACIT PRÆTER ORDINEM NATURALEM RERUM, SINT MIRACULA (1).

De his etiam De potent. quæst. VI, art. 2, et Sent. II, dist. 18, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 101 et 102.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii, fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis; et tamen hæc miracula non dicuntur (2). Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid « arduum et insolitum supra facultatem (3) naturæ et spem admirantis proveniens (4). » Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum : nec etiam sunt insolita, cùm frequenter eveniant, sicut cùm infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (Act. v): nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cùm aliqui sanantur à febribus: nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cùm apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXVI, cap. 3, à med.), quòd « cùm Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur. »

CONCLUSIO. — Cùm miraculum dicatur quasi admiratione plenum, oportet illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dici.

Respondeo dicendum quòd nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cùm effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cùm videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. (cap. 11). Potest autem causa effectûs alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur (5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd creatio et justificatio impii, etsi à solo Deo fiant, non tamen, propriè loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Eustathii, Eunomii et Vigilantii dicentium miracula sanctorum fuisse dæmonum præstigias et errorem Pauperum de Lugduno et recentiorum incredulorum qui docuerunt in Ecclesia nulla vera fieri miracula.

(2) Vel transpositâ constructione (*hæc* nempe *facta*) *non dicuntur miracula.*

(3) Ita ex ms. restituerunt theologi; edit. Rom. *præter facultatem.*

(4) Vel breviùs miraculum definiri potest cum S. Doctore : *Quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ*, ut infra (quæst. CX, art. 4) quod redit ad hanc definitionem miraculi à theologorum vulgo editam : *Opus sensibile, stupendum, ordini providentiæ consueto et naturæ legibus contrarium.*

(5) Hinc ad verum miraculum constituendum tria requiruntur : 1° ut effectus sit sensibilis; 2° ut à nulla creata causa, modo exposito, effici possit, ac proinde sit supernaturalis; 3° ut ad divina perducat.

nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cùm hæc ad ordinem naturæ (1) non pertineant.

Ad *secundum* dicendum, quòd *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solùm propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia apostolorum quamvis secundùm se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM UNUM MIRACULUM SIT MAJUS ALIO (3).

De his etiam 1 2, quæst. CXIII, art. 10 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 101, fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: « In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. » Sed eâdem potentiâ, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quòd faciat hunc effectum quàm illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Joan. XIV, 12) de operibus miraculosis loquens: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

CONCLUSIO. — Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundùm comparationem ad divinam potentiam, sed ad facultatem naturæ, quatenùs magis eam excedit.

Respondeo dicendum quòd nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum, secundùm illud (Isa. XL, 15) : *Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundùm quòd magis excedit facultatem naturæ, secundùm hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : uno modo quantùm ad substantiam facti, sicut quòd duo corpora sint simul, vel quòd sol retrocedat, aut quòd corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantùm ad id quod fit, sed quantùm ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest præstare visum, sed non cæco; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantùm ad modum et ordinem faciendi; sicut cùm aliquis subitò per virtutem divinam à febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cùm statim aer divinâ virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ (I. Reg. XII, et III.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi fere omnes. Edit. Rom. *facultatem naturæ.*

(2) Ita aderat prima conditio, siquidem effectus erat sensibilis.

(3) In hoc articulo distinguuntur miraculorum varii gradus quoad *substantiam, subjectum* et *modum.* Circa hanc divisionem, necnon de alia divisione miraculi quod fiat *supra, præter* et *contra* naturam, consulatur celeberrimum opus Benedicti XIV : *De beatificatione et canonisatione sanctorum* (lib. IV, p. 1, cap. 1 et seq.).

Reg. XVIII); et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundùm quòd diversimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO CVI.

QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita; ut primò consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ purè spirituales; secundò, quomodo corpora moveant; tertiò, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi. Circa primum tria consideranda occurrunt: primò quomodo angelus agat in angelum; secundò, quomodo in creaturam corporalem; tertiò, quomodo in homines. Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quàm malorum. — Circa illuminationem quæruntur quatuor: 1° Utrùm unus angelus moveat intellectum alterius illuminando. — 2° Utrùm unus moveat voluntatem alterius. — 3° Utrùm inferior angelus possit illuminare superiorem. — 4° Utrùm superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS I. — UTRUM UNUS ANGELUS ILLUMINET ALIUM (1),

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. VII, art. 1, et I. Cor. XIII, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundùm illud (Jer. XXXI, 34): *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in angelis: naturæ, et gratiæ, et gloriæ (2). Sed angelus illuminatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante, quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur nullâ interpositâ creaturâ, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, non procul à fine). Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius (De cœl. hier., parum ante med.), quòd « angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ. »

CONCLUSIO. — Unus angelus alium illuminat inquantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit, vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ.

Respondeo dicendum quòd unus angelus illuminat alium. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd lumen secundùm quòd ad intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis, secundùm illud (Ephes. V, 13): *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare

(1) In hoc articulo docet D. Thomas unum angelum illuminare alium, quod certum est ex Scripturis *Angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et alius angelus egrediebatur in occursum ejus* (Zach. II); *Vidi alterum angelum ascendentem,* etc. (Apoc. VII). Sed de modo illuminationis ambigitur.

(2) Sicut et cognitio triplex hujusmodi lumini correspondens; naturalium rerum per species inditas; mysteriorum per species infusas; essentiæ divinæ per ipsammet immediatè visam.

nihil aliud est quàm manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundùm quem modum Apostolus dicit (Ephes. III, 8) : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo*. Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit (De cœlest. hier. cap. 7 post med.), quòd « theologi planè monstrant cœlestium substantiarum ordines (1) à supremis mentibus doceri deificas scientias. » Cùm autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus (quæst. præc. art. 3), scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ, secundùm hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primò quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minùs calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundò autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit (2), quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 15, non remotè à med.) : « Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam providâ (3) virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursùm ductricem analogiam (sive proportionem).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes angeli, tam superiores quàm inferiores, immediatè vident Dei essentiam, et quantùm ad hoc unus non docet alium. De hac enim doctrina propheta loquitur; unde dicit : *Non docebit vir fratrem suum dicens : Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum*. Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum verò Deum videntium tantò unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectiùs videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quàm inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, non multùm à princ. lect. 1), quòd « angeli existentium illuminantur rationibus (4). »

Ad *secundum* dicendum, quòd unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quàm Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper

(1) Ita cod. Alc. et communiter editi. Edit. Rom. *ornatus*.

(2) Ita cod. cit. Alc. : *Superior verò angelus veritatem, quam velociter concipit*. Garcia et Nicolai : *accipit, quodammodo*, etc

(3) Ita cod. cit. Al., *propria*.

(4) Sive *propriis rerum rationibus, vel entium*.

mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ verò illuminationes quæ sunt ab homine, vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II. — UTRUM UNUS ANGELUS POSSIT MOVERE VOLUNTATEM ALTERIUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. IX, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 88 et 89.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundùm Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradicta (art. præc. in arg. *Sed contra*). Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ, quæ pertinent ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit (De cœl. hierar. cap. 7 et 8, circ. princ.), nomina angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes ;* quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 57) quòd « appetitus superior movet appetitum inferiorem. » Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quòd superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed *contra*. Ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cùm justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

CONCLUSIO. — Cùm angelus, nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 4), voluntas immutatur dupliciter : uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, putà qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est (loc. cit.), alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus (2); et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur à beatis, qui dicenti Moysi : *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit : *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur (Exod. XXXIII, 18 et 19). Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei, per modum suadentis. Ex parte verò ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit (3), sicut et naturalem inclinationem solùm illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.

(1) Hic *possit* intelligitur de potentia sufficiente; alioquin non dicitur posse, nisi secundùm quid.

(2) Bonum universale appellatus propter continentiam omnis boni; vel formaliter tanquam subjectum; vel emineuter sive virtualiter tanquam causa.

(3) Confer quæ dicebantur (quæst. CV, art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat à defectibus intellectûs et voluntatis, et perficit in finem intellectûs et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (art. præc.); ideo etiam purgatio angeli intelligitur à defectu intellectûs, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectûs, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius (De eccl. hier. cap. 6, part. 3, inter med. et fin.), quòd : « in cœlesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens; » sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebræ; illuminari verò, inquantum perfunditur lumine; perfici verò, secundùm quòd perducitur ad cognitionem colorati (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, quia pertinet ad eamdem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali : quod in angelis locum non habet.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS INFERIOR SUPERIOREM ILLUMINARE POSSIT.

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2, et De verit. quæst. IX, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cœlesti, et eam repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra* (Gal. IV). Sed in Ecclesia (2) etiam superiores illuminantur ab inferioribus, et docentur, secundùm illud Apostoli (I. Cor. XIV, 31) : *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur.* Ergo et in cœlesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6 et 7), Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed cùm ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediatè illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De eccl. hier. cap. 5 in princ.) : « Hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora. »

CONCLUSIO. — Cùm ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentiâ scilicet naturali et ordinariâ.

(1) Si ea conferas cum his quæ habentur (De verit. quæst. IX, art. 3), animadvertes nullum esse discrimen, nisi rationis, inter angeli illuminationem, purgationem et perfectionem. Eadem actio dicitur illuminatio quatenùs est veritatis manifestatio; purgatio quatenùs ab intellectu inferioris removet nescientiam; perfectio quatenùs tribuendo cognitionem rei priùs ignotæ quamdam perfectionem ei adfert.

(2) Ita edit. in cod. Alcan., legendum *in ecclesiastica* suspicatur Thomas Madalena.

Respondeo dicendum quòd inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6), ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit, ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cùm operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur (1), quin semper inferiora moveantur per superiora, et non è converso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter, sed non perfectè consequitur ejus similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientiâ clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientiâ non eminentes; et quidam in uno etiam secundùm scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est similis ratio de hoc quòd Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, et spiritualis, ut dictum est (in corp. art.). Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divinâ, quæ ordinem in angelis instituit.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELUS SUPERIOR ILLUMINET INFERIOREM DE OMNIBUS SIBI NOTIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. IX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 12, à med.) quòd « angeli superiores habent scientiam magis universalem; inferiores verò magis particularem, et subjectam. » Sed plura continentur sub scientia universali quàm sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit (Sent. II, dist. 2) quòd « superiores angeli cognoverunt à sæculis mysterium Incarnationis; inferioribus verò ignotum fuit usquequò completum est. » Quod videtur per hoc quòd quibusdam angelis quærentibus : *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes : *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*, ut Dionysius exponit (De cœlest. hier. cap. 7, à med.). Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

(1) Non docet S. Doctor, ut ex his patet, illud omninò esse impossibile, sed tantùm non esse rationem sufficientem cur Deus aliquandò ordinem substantiis spiritualibus naturaliter inditum prætermittat.

(2) Si quæras de quibus rebus angeli angelos illuminent, B. Thomas respondet (art. 1 ad 2) quòd *de his quæ pertinent ad statum naturæ et gratiæ et gloriæ;* in præsenti autem articulo ad 5 addit etiam quòd *de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum.*

3. Præterea, si superiores angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (implic. hom. xxxiv in Evang., à med., sed expres. Magister in distinct. 9, lib. II Sent.), quòd « in illa cœlesti patria licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; » et Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. lib. xv, circa med.), quòd « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat, » ut patet ex auctoritate supra inducta (art. 1 hujus quæst.).

CONCLUSIO. — Cùm de ratione boni sit, ut se aliis communicet, oportet angelos superiores, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ noverunt: ita tamen, ut perfectiorem scientiam habentes in altiori ordine permaneant.

Respondeo dicendum quòd omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quòd se aliis communicet. Et inde est etiam quòd agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantùm possibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantùm possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens (I. Pet. IV, 10): *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Multò igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid à Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eamdem rem pleniùs intelligit magister quàm discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior quantùm ad eminentiorem modum intelligendi (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum Magistri non est sic intelligendum quòd inferiores angeli penitùs ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plenè cognoverunt sicut superiores; et in ejus cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur (2) divinitùs de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum; et circa hoc quæruntur quinque: 1° Utrùm unus angelus loquatur alii. — 2° Utrùm inferior superiori. —

(1) Unde, ait D. Thomas, inferior angelus non est proportionatus ad accipiendam cognitionem à superiori angelo, nisi superior angelus cognitionem suam quodammodò dividat et distinguat (De verit. quæst. IX, art. 5).

(2) Siquidem nesciunt futura contingentia, ut dictum fuit (quæst. LVII, art. 3).

3° Utrùm angelus Deo. — 4° Utrùm in locutione angeli aliquid distantia localis operetur. — 5° Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS I. — UTRUM UNUS ANGELUS ALTERI LOQUATUR (1).

De his etiam Sent. II, quæst. II, dist. II, art. 3, et De verit. quæst. IX, art. 4, 5 et 7, et I Cor. lect. 13

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius (Mor. lib. XVIII, cap. 27, inter princ. et med.), quòd « in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit. » Multò igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quòd unus angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur ; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, putà voce, vel nutu ; vel aliquo corporis membro, putà linguâ, vel digito, quæ angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3 Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quòd unus angelus excitet alium ad attendendum ; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIII, 1) : *Si linguis hominum loquar, et angelorum.*

CONCLUSIO. — **Cùm unus angelus alteri conceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quod ille cujus est conceptus, suâ voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, unum angelum alteri loqui constat.**

Respondeo dicendum quòd in angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius (Moral. lib. II, cap. 4, à princ.) : « Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens (2), ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. » Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quòd, sicut supra diximus (quæst. LXXXII, art. 4), cùm de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel secundùm memoriam, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 8); secundò autem ut in actu consideratum vel conceptum ; tertiò ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quòd de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis : unde in definitione habitus dicitur : « Quo quis utitur, cùm voluerit. » Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem ; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, putà vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi ; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc verò quòd conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri ; et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui adalterum, quàm conceptum mentis alteri manifestare (3).

(1) Scriptura sacra sæpè testatur angelos sibi invicem loqui ; ut (Is. VI) *Seraphim clamabant alter ad alterum et dicebant : Sanctus, sanctus*, etc. (Dan. VIII) Unus angelus alteri dicit : *Gabriel, fac intelligere istam visionem.* (Apoc. VII) *Vidi alterum angelum... clamavit voce magnâ quatuor angelis.* Sed de modo hujus locutionis magna est ambiguitas.

(2) Hanc locutionem esse corpoream et sensibilem falsò supposuerunt Theodorus Mopsuest. et omnes alii auctores qui existimârunt angelos non esse substantias merè intellectuales.

(3) Hanc eamdem de angelorum ad invicem locutionibus doctrinam tradunt Dionysius (De cœlest. hier. cap. 7) ; Greg. (Mor. lib. II, cap. 5); Damasc. (De fid. orth. lib. II, cap. 3) ; Albertus et omnes scholastici.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primò quidem ipsâ voluntate, quæ conceptum intellectûs potest retinere interiùs, vel ad extra ordinare; et quantùm ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundùm illud (I. Cor. II, 11) : *Quæ sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde cùm etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit (Mor. lib. II, cap. 4, à princ.) : « Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cùm manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecùs, ostendamus. » Hoc autem obstaculum non habet angelus; et ideo quàm citò vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad *secundum* dicendum, quòd locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solùm quòd loquatur sibi interiùs concipiendo, sed etiam quòd ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphoricè dicitur ipsa virtus angeli, quâ conceptum suum manifestat.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantùm ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quòd sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum (1).

ARTICULUS II. — UTRUM INFERIOR ANGELUS SUPERIORI LOQUATUR (2).

De his etiam inf. quæst. CXVII, art. 2 corp. et De verit. quæst. IX, art. 5, et I. Cor. XIII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inferior angelus superiori non loquatur. Quia super illud (I. Cor. XIII) : *Si linguis hominum loquar, et angelorum*, dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quòd « locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. » Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, supra dictum est (quæst. præc. art. 1), quòd illuminare nihil est aliud quàm illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, Gregorius dicit (Mor. lib. II, cap. 6, à princ.), quòd « Deus ad angelos loquitur eo ipso quòd eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit. » Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

(1) Cum Cajetano et aliis non paucis existimamus, ait Sylvius, ipsam conceptûs ordinationem ad alterum, excitare eum angelum ad quem fit locutio, ut audiat ac percipiat id quod alter ei loquitur. Quæ tamen excitatio non est per aliquam efficientiam realem, sed per moralem. Ad naturalem enim angelicæ naturæ perfectionem pertinet, ut Deus qui cum loquente operatur, effectivè excitet eum cui ipse loquitur, ad audiendum et attendendum.

(2) Respondet affirmativè S. Doctor, et hanc conclusionem ex differentia inter illuminationem et locutionem probat.

Sed *contra* est, quòd (sicut Dionysius exponit, De cœl. hierarch. cap. 7, à med.), inferiores angeli superioribus dixerunt : *Quis est iste Rex gloriæ?*

ONCLUSIO. — Cùm angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem à prima veritate dependent : illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.

Respondeo dicendum quòd angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est (art. præc.), angelum loqui angelo nihil aliud est (1) quàm conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectûs, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundùm quòd dependet à prima veritate, et locutio est, et illuminatio; putà, si unus homo dicat alii : *Cœlum est à Deo creatum*, vel : *Homo est animal*. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantùm; putà, si aliquis alteri dicat : *Volo hoc addiscere. Volo hoc vel illud facere.* Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem (2). Unde communicare ea quæ sunt à voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectûs mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solùm quid rei veritas habeat. Manifestum est autem, quòd angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus; et ideo illuminatio, quæ dependet à principio quod est Deus, solùm per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus; et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantùm ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio; quia cùm voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit pertinet ad perfectionem, et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS DEO LOQUATUR (3).

De his etiam Job, IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectûs ad alterum, ut dictum est (artic. 1 hujus quæst.). Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur; quod potest videri aliquibus inconveniens, cùm aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quòd angelus nunquam loquatur Deo.

(1) Non est sensus quòd non sit locutio, nisi sit ordinatio conceptûs ad hoc ut manifestetur alteri conceptus priùs ignotus, sed quòd nihil aliud requiratur ad locutionem.

(2) Hinc de Joanne ipso præcursore dicitur (Joan. I) : *Non erat ille lux.*

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò à Scriptura esse insinuatum, quòd angeli loquantur Deo, tum locutione laudis et admiratione contemplationis, tum locutione consultationis : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei* (Matth. XIX).

Sed *contra* est quod dicitur (Zachar. I, 12) : *Respondit angelus Deo et dixit : Domine exercituum, usquequò non misereberis Jerusalem?* Loquitur ergo angelus Deo (1).

CONCLUSIO. — **Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consultando illius voluntatem de agendis, vel illius excellentiam admirando.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (artic. 1 hujus quæst.), locutio angeli est per hoc, quòd conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quòd communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum : et quantùm ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent à voluntate creata; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum : et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 4, ante med.), quòd « angeli loquuntur Deo, cùm per hoc quòd super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cùm discipulus quaerit aliquid à magistro.

Ad *secundum* dicendum, quòd locutione quâ angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, et admirantes, semper angeli Deo loquuntur, sed locutione quâ ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS IV. — UTRUM LOCALIS DISTANTIA OPERETUR ALIQUID IN LOCUTIONE ANGELICA.

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2 ad 6, et dist. 11, quæst. II, art. 4 ad 3, et De verit. quæst. IX, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 3, et lib. I, cap. 17) : « Angelus, ubi est, ibi operatur. » Locutio autem est quædam operatio angeli. Cùm ergo angelus sit in determinato loco, videtur quòd usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed (Is. VI) dicitur de seraphim, quòd *clamat alter ad alterum.* Ergo videtur quòd in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed *contra* est, quòd, sicut dicitur (Luc. XVI), dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantiâ. Multò igitur minùs localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

CONCLUSIO. — **In locutione angelorum, cùm in intellectuali operatione consistat nullum impedimentum præstat localis distantia.**

Respondeo dicendum quòd locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3 huj. quæst.). Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est à loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hìc et nunc, nisi per acci-

(1) Præterquam quod introducitur Satan multipliciter Deum alloquens (Job. I et II).

dens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locutio angeli (sicut dictum est art. 1 huj. quæst.), est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur; et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur: quod est ejus locutionem percipere.

Ad *secundum* dicendum, quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectûs, secundùm quòd dicit Gregorius (Moral. lib. II, cap. 4, circ. med.): « Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat. »

ARTICULUS V. — UTRUM LOCUTIONEM UNIUS ANGELI AD ALTERUM OMNES COGNOSCANT.

De his etiam De verit. quæst. IX, art. 7 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. præc.). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos; quia, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 15, ante med.) : « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. » Ergo et locutio unius angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed *contra* est quòd unus homo potest alteri soli loqui. Multò igitur magis hoc in angelis esse potest.

CONCLUSIO. — Cùm unus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum, et non ad alterum, locutionem unius angeli potest percipere unus, absque aliis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero per hoc quòd ille cujus est conceptus, suâ voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis; et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantiâ locali, sed hoc faciente voluntariâ ordinatione, ut dictum est (art. præc.).

Unde patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd illuminatio est de his quæ emanant à prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium

(1) Sunt theologi qui sententiam contrariam tenent ex his verbis (Zach. XI) : *Et ecce angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et angelus alius egrediebatur in occursum ejus. Et dixit ad eum : Curre, loquere ad puerum istum.*

unicuique angelo; et ideo non oportet quòd hujusmodi locutiones sint omnibus communes (1).

QUÆSTIO CVIII.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundùm hierarchias et ordines : dictum est enim (quæst. CVI, art. 3), quòd superiores illuminant inferiores, et non è converso. Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ. — 2° Utrùm in una hierarchia sit unus tantùm ordo. — 3° Utrùm in uno ordine sint plures angeli. — 4° Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura. — 5° De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. — 6° De comparatione ordinum ad invicem. — 7° Utrùm ordines durent post diem judicii. — 8° Utrùm homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNES ANGELI SINT UNIUS HIERARCHIÆ (2).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchiæ. Cùm enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quòd sint optimè dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundùm quòd continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. XII, in fine, et Polit. lib. III, cap. 11 et 12). Cùm ergo hierarchia nihil sit aliud quàm sacer principatus, videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 3, in princ.) quòd « hierarchia est ordo, scientia, et actio. » Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et à quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus (3), qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed *contra* est quod Dionysius (De cœl. hier. cap. 6) distinguit tres hierarchias angelorum.

CONCLUSIO. — Ex parte principis unius, scilicet Dei, omnes angeli et rationales creaturæ, unius sunt hierarchiæ : ex parte verò multitudinis ordinatæ sub principe, angeli nec cum hominibus nec inter se, sunt unius hierarchiæ, sed ipsi inter se angeli tres constituunt hierarchias.

Respondeo dicendum quòd hierarchia est sacer principatus, ut dictum est (in arg. 3). In nomine autem principatûs duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solùm omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideo non solùm omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundùm quòd Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XII, cap. 1, circ. princ.)

(1) Quòd si fortè angeli ad invicem loquantur per nutus aut signa; dici potest, ait Sylvius, cum B. Thoma (De verit. quæst. IX, art. 7 ad 2) quòd in generali est unus nutus, quo unus angelus ad omnes loquitur, sed in speciali sunt tot nutus quot sunt conversiones ad diversos : unde unusquisque cognoscit secundùm nutum ad se factum.

(2) Præmittendum est hic non omnem de hierarchiis et ordinibus angelorum doctrinam esse rejiciendam velut inutilem et curiosam, sicut faciunt hæretici ; siquidem B. Dionysius et B. Gregorius et alii Patres de his disseruisse reperiuntur.

(3) Ex notione græcæ vocis ἱεραρχία, nimirum ab ἱερὸς quod significat *sacrum* et ab ἀρχὴ quod significat *principatum*.

« duas esse civitates, hoc est, societates, unam in angelis bonis, et hominibus, alteram in malis. » Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundùm quòd multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ verò non possunt secundùm eumdem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quòd homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quàm angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 1). Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eumdem modum in angelis tres hierarchiæ distinguuntur (1). Dictum est enim supra (quæst. LV, art. 3), dum de cognitione angelorum ageretur, quòd superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quàm inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundùm tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primò quidem secundùm quòd procedunt à primo principio universali, quod est Deus; et ille modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 7, ante med.). Secundò verò prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo secundùm quòd hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent à propriis causis: et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod pleniùs patebit cùm de singulis ordinibus agetur (art. 6 hujus quæst.). Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercœlestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ (2); nam, ut Dionysius dicit (De cœlest. hier. cap. 3, circ. med.), ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici; alios autem purgare, et illuminare, et perficere: quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quòd multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit (loc. in art. 1 cit.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quantùm ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ; sed quantùm ad rationem rerum creatarum (3), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in angelis; unde non est similis ratio.

(1) In concilio Lateranensi sub Leone X, sess. XII, dictum est quoque hierarchias angelorum esse tres : *Concilii originum à Domino initium et formam sumpsisse satis constat. Nam cùm in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principatus* (*quos hierarchias vocant*) *instituit, ac quemlibet principatum ad totidem angelorum choros distinxit.*

(2) Quæ juxta vim nominis nullibi est, nisi ubi alii subsunt, alii principantur; quod in divinis non convenit.

(3) Scilicet quantùm ad cognitionem tum naturalem, tum supernaturalem ejus quæ est extra Verbum.

ARTICULUS II. — UTRUM IN UNA HIERARCHIA SINT PLURES ORDINES (1).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 60, et ad Eph. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicatâ enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 3, in princ.), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundùm diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundùm *purgare, illuminare* et *perficere*. Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus* (2), ut Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 5, part. I, in tit. de Sacerd. Perfectionib.). Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Eph. I, 20), quòd *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem;* qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit (art. 6 hujus quæst.).

CONCLUSIO. — In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi : summus, medius, et infimus, secundùm varia angelorum officia et actus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundùm diversa officia et actus consideratur, sicut patet quòd in una civitate sunt diversi ordines secundùm diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundùm quòd quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur; quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundùm diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius (De cœl. hier. cap. 7, 8 et 9) ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in prima; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secunda; Principatuum, Archangelorum et Angelorum in tertia (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia

(1) Docet in hoc articulo D. Thomas in qualibet hierarchia esse tres ordines, quod dictum fuit in concilio Lateranensi, ut patet ex verbis allatis (art. præc.).

(2) Ut clariùs pateat sensus Dionysii in verbis istis, consulatur doctrina concilii Tridentini de hierarchia ecclesiastica (sess. XXIII).

(3) Qui numerus ex sacris litteris passim colligitur. Nam de Seraphim habetur (Is. VI); de Cherubim (Gen. III, et Ezech. X), de Thronis, Dominationibus, Principatibus et Potestatibus (Coloss. I), de Virtutibus (Ephes. I), de archangelis (I. Thess. IV), de angelis (Rom. VIII, Matth. XVIII, Joan. V, etc.). Ecclesia singulos velut distinctos simul commemorat in antiphona ad primas vesperas festi Omnium Sanctorum.

dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus ; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd in societate angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentiùs habentur à quibusdam quàm ab aliis. Unumquodque autem perfectiùs habetur ab eo qui potest illud communicare, quàm ab eo qui non potest ; sicut perfectiùs est calidum quod potest calefacere, quàm quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quàm qui non potest. Et quantò perfectius donum aliquis communicare potest, tantò in perfectiori gradu est ; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundùm hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in angelis secundùm diversa officia et actus.

Ad *tertium* dicendum, quòd inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundùm illud (Matth. XI, 11) : *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo,* scilicet Joanne Baptistâ, quo *nullus major inter natos mulierum surrexit.* Unde minor angelus cœlestis hierarchiæ potest non solùm purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quàm ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundùm distinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundùm alias differentias actionum.

ARTICULUS III. — UTRUM IN UNO ORDINE SINT PLURES ANGELI (1).

De his etiam locis sup. art. 2 inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim supra (quæst. XLVII, art. 2, et quæst. L, art. 4), omnes angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quòd fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum, multò magis quàm per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quantò perfectior est angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundùm officia, ut dictum est (art. præc.), superfluum est quòd sint plures angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), quòd omnes angeli sunt inæquales. Si ergo plures angeli sunt unius ordinis (putà tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quàm cum supremo sui ordinis ; et sic non videtur quòd magis sit unius ordinis cum hoc quàm cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed *contra* est quod (Isa. VI, 3) dicitur quòd *Seraphim clamabant alter ad alterum.* Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

CONCLUSIO. — **Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.**

Respondeo dicendum quòd ille qui perfectè cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere, qui autem cognoscit eas imperfectè, non potest distinguere nisi in universali : quæ quidem distinctio fit per pauciora : sicut qui imperfectè cognoscit res

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem monstres à Scripturis meritò fuisse insinuatum, quòd in uno ordine sunt plures angeli. Hoc autem insinuarunt (Ex. XXV) : *Duos quoque cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi.* Apostolus (Coloss. I) enumerat ordines in numero multitudinis dicens : *sive Throni, sive Dominatiônes,* etc. Ezech. quoque (cap. 10) pluraliter habetur quòd *cherubim stabant* (Dan. VII ; Matth. XXVI ; Apoc. V). Legitur angelos esse in maxima multitudine.

naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectiùs cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfectè angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 6, à princ.). Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum nisi in communi; secundùm quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognosceremus officia angelorum et eorum distinctiones, perfectè sciremus quòd quilibet angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus; et multò magis quàm quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem, secundùm quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales (1). Unde Dionysius dicit (De cœlest. hierar. cap. 10), quòd « in uno et eodem ordine angelorum est accipere primos, medios, et ultimos. »

Ad *secundum* dicendum, quòd illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundùm quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in superficie, quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundùm situm quàm aliæ duæ partes albæ, minùs tamen secundùm qualitatem; ita duo angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundùm propinquitatem naturæ quàm unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minùs autem secundùm idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV. — UTRUM DISTINCTIO HIERARCHIARUM ET ORDINUM SIT A NATURA IN ANGELIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd distinctio hierarchiarum et ordinum non sit à natura in angelis. Hierarchia enim dicitur sacer principatus; et in definitione ejus Dionysius ponit (De cœlest. hier. cap. 3, in princ.), quòd « deiformi, quantùm possibile est, assimilat » (3). Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur ardentes, vel, incendentes, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierar. cap. 7, circ. princ.). Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à natura, sed à gratia : *diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur (Rom. v, 5), quod non solùm ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XII, cap. 9). Ergo ordines in angelis non sunt à natura, sed à gratia.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est à natura quòd unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaco-

(1) Hinc ordo plures diversas species continere potest.

(2) In hoc articulo supponitur quòd datur gratia et gloria angelis secundùm quantitatem suorum naturalium. Sed recurrendum est ad quæst. LXII, art. 6 ne hæc propositio in sensu pelagiano malè interpretetur.

(3) Al., *deiforme*, item, *Dei formæ*. Dionysius, loc. cit. : *Est hierarchia sacer ordo qui assimilat ad Deiforme quantùm licet.*

nus. Ergo neque in angelis sunt ordines à natura, sed à gratia tantùm.

Sed *contra* est quod Magister dicit (Sent. II, dist. 9), quòd « ordo angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. » Distinctio ergo ordinum in angelis est non solùm secundùm dona gratuita, sed etiam secundùm dona naturalia.

CONCLUSIO. — **Secundùm finem naturalem distinguuntur ordines in angelis per naturalia dona, secundùm supernaturalem verò finem completivè per dona gratuita, et dispositivè per naturalia distinguuntur : in hominibus verò per dona gratuita tantum.**

Respondeo dicendum quòd ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundùm respectum ad hunc finem distinguuntur ordines angelorum secundùm naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius ; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundùm respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in angelis completivè quidem secundùm dona gratuita, dispositivè autem secundùm dona naturalia; quia angelis data sunt dona gratuita secundùm capacitatem naturalium (1); quod non est in hominibus (2), ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 2 et 3). Unde in hominibus distinguuntur ordines secundùm dona gratuita tantùm, et non secundùm naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — UTRUM ORDINES ANGELORUM CONVENIENTER NOMINENTUR (3).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 80.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et angeli, et Virtutes, et Potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundùm illud (Ps. XCIX, 3): *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, *Archangeli* dicuntur quasi Principes angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quàm ordini Principatuum.

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur à scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura

(1) Hinc intelligi potest quonam sensu (part. III, quæst. X, art. 4 ad 2) dicat quòd in angelis gradus magis attenditur secundùm ordinem gratiæ quàm naturæ.

(2) Ut docetur 2 2, quæst. XXIV, art. 5, et conformiter his quæ traduntur 1 2, quæst. CIX et CXII.

(3) In hoc articulo S. Doctor declarat ordines angelorum convenienter nominari, et ut id omnibus pateat interpretationes Dionysii (De cœlest. hier. cap. 7, 8 et 9) et Greg. (hom. XXXIV, in Evang.) luculenter tradit.

rationali sedere dicitur, quòd ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo Thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines angelorum nominentur.

Sed *contra* est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim Seraphim ponitur (Is. vi), nomen Cherubim (Ezech. i), nomen Thronorum (Coloss. i), Dominationes autem, et Virtutes, et Potestates, et Principatus ponuntur (Eph. i); nomen autem Archangeli ponitur in Canonica Judæ; nomen autem Angelorum in pluribus Scripturæ locis.

CONCLUSIO. — **Novem angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, et Angeli, convenienter (secundùm convenientiam scilicet ad spirituales eorum perfectiones et ministeria) nominantur.**

Respondeo dicendum quòd in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quòd propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 7). Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quàm res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est (quæst. xiii, art. 2), de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit propriè nominare hominem, dicit eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli; quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini verò per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minus quàm id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quòd omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et omnes abundantiùs existunt in superioribus quàm in inferioribus. Sed cùm in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem; è converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo à superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius verò (hom. xxxiv in Evang. circ. med.), in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria (1). Dicit enim, quòd *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *Angelus* nuntius dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vo-

(1) Hæc distinctio perfectè conciliat sententiam Dionysii et Gregorii et omnium Patrum qui hanc vel illam secuti sunt.

cantur. Sed superiores angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, à qua superiores ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo à simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius (De cœlest. hier. cap. 5). — Vel potest dici quòd infimus ordo specialiter potest dici ordo angelorum, quia immediatè nobis annuntiant. — Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundùm quòd est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur cœlestes virtutes, sicut et cœlestes essentiæ (1). Alio modo secundùm quòd importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit (De cœlest. hier. cap. 8, parùm à princ.), quòd « nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primò quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundò verò ad suscipiendum divina; » et ita significat quòd sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 12, in fin.) : « dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. » Unde et Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 8, parùm à princ.), quòd « nomen Dominationum primò quidem significat quamdam libertatem, quæ est à servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subjicitur) et à tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundò significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum à tyrannis (3). Tertiò significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo. » Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quòd nomen ***Dominationis***, et ***Potestatis***, et ***Principatûs*** diversimodè ad gubernationem pertinent. Nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (hom. xxxiv in Evang. circ. med.), quòd « quædam angelorum agmina, pro eo quòd eis cætera ab obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur. » Nomen verò *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundùm illud Apostoli (Rom. xiii, 2) : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 9, ante med.), quòd nomen Potestatis significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursùm ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quæ à subditis sint agenda (4). Principari verò, ut Gregorius dicit (loco nunc cit.), est « inter aliquos priorem existere, » quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 9, circa princ.) quòd

(1) Ita sub nomine Virtutum omnes angelos designant Chrysost. (hom. iii cont. Anom.), Theodoret. (serm. cont. Gent.), Hilar. (De Trin. lib. iii), Hieronym. (comment. in Ps. xxiii).

(2) Circa hujus vocis interpretationem S. Isidor., Hug. à S. Vict., Bernardus idem ac S. Gregorius sentiunt.

(3) Juxta mentem S. Gregorii et Bernardi (De consider. lib. v, cap. 4) Dominationes imperium exercent super Principatus, Potestates, Virtutes, archangelos et angelos.

(4) S. Isidor., S. Bernard., B. Hug. à S. Vict. et P. Lombardus cum S. Gregor. opinantur Potestates sic vocari ex vi quâ dæmones repellunt.

nomen Principatuum significat ductivum cum ordine sacro (1). Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, Principes propriè vocantur, secundùm illud (Psal. LXVII, 26): *Prævenerunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad *quartum* dicendum, quòd Archangeli, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 9, à princ.), medii sunt inter Principatus et angelos. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu verò frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur, quasi principes angeli; quia respectu angelorum sunt principes, respectu verò Principatuum sunt angeli. Secundùm Gregorium autem (hom. XXXIV in Evang., ante med.), dicuntur *Archangeli* ex eo quòd principantur soli ordini angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quòd principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad *quintum* dicendum, quòd nomen Seraphim non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius (De cœl. hier. cap. 7, à princ.) exponit nomen Seraphim secundùm proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primò quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur quòd indeclinabiliter moventur in Deum. Secundò verò virtutem activam ejus, quæ est calidum, quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate (2), quia maximè est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertiò consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quòd hujusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quòd alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen Cherubim imponitur à quodam excessu scientiæ; unde interpretatur plenitudo scientiæ (3), quod Dionysius (De cœl. hier. cap. 7, à princ.) exponit quantùm ad quatuor: primò quidem quantùm ad perfectam Dei visionem; secundò quantùm ad plenam susceptionem divini luminis; tertiò quantùm ad hoc quòd in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam; quartò quantùm ad hoc quòd ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiosè in alios effundunt.

Ad *sextum* dicendum, quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quòd immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt (4); sed Cherubim habent excellentiam scientiæ, Seraphim verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est Thronorum, includuntur aliæ duæ; et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non è converso. Exponit autem Dionysius (De cœl. hier. cap. 7) nomen Thronorum (5) per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primò quidem situm,

(1) Theodoretus opinatur Dominationes, Principatus et Potestates angelos esse quibus nationum cura committitur (Comm. in epist. ad Coloss. cap. 1).

(2) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. Al., *acutitate*. Cod. Alcan. *activitate*.

(3) Vel scientia multiplicata, ut Hieronymus interpretatur de nominibus hebraicis.

(4) Non per propriam sibi prærogativam et attributionem, cùm id potiùs cherubinis ac seraphinis conveniat, sed per communem toti primæ hierarchiæ dignitatem.

(5) Cùm vox græca non significat sedes qualescumque, sed per excellentiam sedes regias; vel etiam interdum judiciarias et magistrales, hinc angeli per metaphoram Throni appellantur quia

quia super terram sedes elevantur; et sic ipsi angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hìc autem est è converso: nam ipsi angeli firmantur per Deum. Tertiò quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER GRADUS ORDINUM ASSIGNENTUR (1).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quantò aliquis ordo est Deo propinquior, tantò est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quàm sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quàm amor, et intellectus videtur esse altior quàm voluntas : ordo autem Cherubim à scientia desumitur, ordo Seraphim ab amore. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quàm ordo Seraphim.

4. Præterea, Gregorius (hom. XXXIV in Evang., in med.) ponit Principatus super Potestates. Non ergo collocantur immediatè super Archangelos, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 9, circa princ.).

Sed *contra* est quòd Dionysius (De cœl. hierarch. cap. 7) ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in media verò *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

CONCLUSIO. — Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in angelis, non malè, etiam secundùm Scripturas, differenter gradus quorumdam ordinum à Dionysio et Gregorio assignantur.

Respondeo dicendum quòd gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius (hom. XXXIV in Evang.), et Dionysius (De cœl. hier. cap. 7, 8 et 9), quantùm ad alia quidem convenienter, sed quantùm ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub *Dominationibus* et supra *Potestates*; *Principatus* autem sub *Potestatibus*, et supra *Archangelos*. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio *Dominationum* et *Potestatum*, *Virtutes* verò in medio *Potestatum* et *Archangelorum* (2). Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit (Ephes. I, 20) quòd *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem*. Ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem secundùm assignationem Dionysii.

divinæ potestati ad judicia ejus exercenda et ad regiam potestatem significandam deserviunt.

(1) In hoc articulo ostendit D. Thomas gradus ordinum angelicorum convenienter numerari; tametsi quædam sit differentia inter numerationem quam facit S. Dionysius et eam quam facit S. Gregorius.

(2) Hinc Gregorius quinto loco ponit Principatus et septimo Virtutes, in reliquis Dionysio consentit. Damascenus (De fid. lib. II, cap. 3) Dionysii numerationem sequitur, Gregorii verò S. Isidorus (Orig. lib. VIII), S. Bernardus (De consid. lib. V, cap. 4, et serm. XIX in Cant.). Hug. à S. Victore (Summ. sent. tract. II, cap. 5), Petrus Lombardus (Sent. II, dist. 9) anteponunt.

Sed (Coloss. I, 16), enumerans eosdem ordines descendendo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt.* Ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundùm assignationem Gregorii. — Primò igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in qua considerandum est, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), prima hierarchia inspici rationes rerum in ipso Deo; secunda verò in causis universalibus; tertia verò secundùm determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solùm angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam verò dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio. Hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius (De cœl. hier. cap. 7) ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim, Cherubim et Thronos;* illos verò ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est *Dominationes, Virtutes* et *Potestates;* illos verò ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos* et *Archangelos.* In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primò aliquis considerat finem; secundò verò perfectam finis cognitionem accipit; tertiò verò intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitûs, ut dicitur (Metaph. lib. XII, text. 52); potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii verò insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei conjuncti. Et secundùm hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam Throni elevantur ad hoc quòd Deum familiariter in seipsis recipiant, secundùm quòd rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ; Cherubim verò supereminenter divina secreta cognoscunt; Seraphim verò excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo Thronorum, sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. — Ad gubernationis autem rationem tria pertinent : quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum;* secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes;* tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates.* — Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actûs sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes; sicut in cantu præcentores et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus.* Alii verò sunt qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos.* Alii verò medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant à plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est

amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est Thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum Dominationibus; nam Throni dicuntur secundùm Gregorium (hom. XXXIV in Evang.) : « per quos Deus sua judicia exercet. » Accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo verò *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum:* nam cùm Potestatum sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum (1); quod est præcipuum in divinis ministeriis : nam bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis; unde dicitur (Dan. x, 13) : *Princeps regni Persarum restitit mihi.* Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit (loc. sup. cit.), congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundùm dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem dicit Augustinus (De Trinitate, lib. III, cap. 4, à princip.) : « corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum. » Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum,* qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde *Potestates*, per quas arceutur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur (Rom. XIII); post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva ad quæ ratio se extendere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in angelis potius est quòd subjiciuntur Deo, quàm quòd inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo; et ideo ordines nominati à prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentiùs, ut dictum est (in corp. act.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 3), cognitio est, secundùm quòd cognita sunt in cognoscente; amor autem secundùm quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus : inferiora verò nobiliori modo sunt in superioribus quàm in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipuè Dei, præeminet cognitioni (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium et Gregorium, parùm vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt, et hoc convenit *Virtutibus*, secundùm quòd in nomine Virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam infe-

(1) Hæc opinio mihi magis arridet quàm Theodoreti sententia qui officium illud Dominationibus, Principatibus et Potestatibus attribuit.

(2) Quantùm ad statum viæ, quia in eo Deus non cognoscitur immediatè, sicut immediatè in eodem amatur; nec amorem necessariò secum affert vel infert cognitio. Sed in statu patriæ quoad cognitionem beatificam et amorem beatificum aliud est; quia immediatè ibi cognoscitur per essentiam et ex cognitione ipsa necessariò sequitur amor.

rioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursùs *Virtutes* secundùm Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundùm Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum et angelorum (1).

ARTICULUS VII. — UTRUM ORDINES REMANEBUNT POST DIEM JUDICII.

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. II, art. 6; et Sent. IV, dist. 47, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et I. Cor. XV, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus (I. Corinth. XV, 24), quòd Christus *evacuabit omnem Principatum, et Potestatem, cùm tradiderit regnum Deo et Patri;* quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium; quia non proficient ampliùs in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit (Heb. I, 14), de angelis, quòd *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* ex quo patet quòd officia angelorum ordinantur ad hoc quòd homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia, et ordines angelorum.

Sed *contra* est quod dicitur (Judic. V, 10): *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo,* quod exponitur de angelis, in Glos. interl. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

CONCLUSIO. — Remanebunt angelici ordines post diem judicii quoad graduum distinctionem; quoad executionem verò suorum officiorum partim remanebunt, et partim non.

Respondeo dicendum quòd in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundùm differentiam gratiæ et naturæ, ut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.); et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundùm differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundùm quòd eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundùm quòd convenit in ultima finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Principatus et Potestates evacuabuntur (2) in illa finali consummatione quantùm ad hoc quòd alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis : *Cùm tradiderit regnum Deo et Patri,* id est, cùm perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundùm similitudinem actionum intelligibilium quæ

(1) Hinc juxta mentem D. Thomæ S. Gregorius et S. Dionysius in verbis potiùs quàm in re inter se dissentiunt.

(2) Quidam interpretantur hæc verba de ordinibus sanctorum angelorum evacuandis quoad executionem potestatis et ministerii erga homines, in salute ipsorum procuranda. Alii de dæmonibus nomina ordinum angelicorum retinentibus, quos Christus evacuabit, inquantum eos debellabit; ita græci interpretes.

sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundùm ordinem causæ et causati; sicut cùm per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem, quòd cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solùm quantùm ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantùm ad scientiæ conservationem. Cujus signum est, quòd si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cùm inferiores angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solùm quantùm ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantùm ad cognitionis conservationem (1). Licèt ergo post judicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à superioribus illuminentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, etsi post diem judicii homines non sint ulteriùs ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt (2) per angelorum officia.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOMINES ASSUMANTUR AD ORDINES ANGELORUM (3).

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cœlestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Præterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi; quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Præterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quòd animæ hominum malorum convertantur in dæmones: hoc enim Chrysostomus reprobat super Matth. (homil. XXIX, ante med.). Ergo non videtur quòd animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XXII, 30) de sanctis, quòd *erunt sicut angeli Dei in cœlo.*

CONCLUSIO. — Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et angelis discrimen, tamen per donum gratiæ, tantam gloriam, quâ angelos secundùm singulos gradus æquentur, homines mereri possunt : quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.), ordines angelorum distinguuntur et secundùm conditionem naturæ, et secundùm dona gratiæ. Si ergo considerentur angelorum ordines solùm quantùm ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad

(1) Quod non sic accipiendum est, quasi necessarium sit, quòd superior angelus semper actu influat seu illuminet; ut inferior cognoscat id quod per illuminationem superioris didicit. Sed quia cognitio quam inferior elicit de re cujus notitiam accepit per illuminationem superioris, semper innititur lumini superioris tanquam cuidam medio seu rationi cognoscendi.

(2) Qualis futura sit hæc illuminatio non exprimit D. Thomas nec à nobis sciri potest, ait Sylvius.

(3) Docet D. Thomas quòd homines cum angelis unam societatem constituunt ex his verbis (Matth. XXII) : *Erunt sicut angeli Dei in cœlo,* et (Luc. XX) *æquales angelis sunt.*

ordines angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem angelorum, quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi dicentis (Luc. XX, 36), quòd *filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis.* Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis æquentur secundùm singulos angelorum gradus; quod est homines ad ordines angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quòd ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti (1); alii verò suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit (De civit. Dei, lib. XII, cap. 1, in princ.), quòd « non erunt duæ societates hominum et angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo ».

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gratia angelis datur secundùm proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.). Et ideo sicuti inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines verò possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli secundùm naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideo secundùm legem communem per eos administrantur non solùm res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum; unde secundùm legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit (De cura pro mortuis agenda, cap. 16, in princ.). Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit (ibid.).

Ad *tertium* dicendum, quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erroneè posuerunt, dæmones nihil aliud esse quàm animas defunctorum (2), et hoc Chrysostomus reprobat (loco cit. in arg.).

QUÆSTIO CIX.

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm ordines sint in dæmonibus. — 2° Utrùm in eis sit prælatio. — 3° Utrùm unus illuminet alium. — 4° Utrùm subjiciantur prælationibus bonorum angelorum.

ARTICULUS I. — UTRUM ORDINES SINT IN DÆMONIBUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 6, art. 4, et Sent. IV, dist. 47, quæst. I, art. 3, quæst. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines non sint in dæmoni-

(1) Erraverunt, ait Cajetanus, qui hanc opinionem amplexi sunt, non advertentes quòd latitudo ordinis gratiæ major est latitudine ordinis naturæ et quòd non idem ponitur limes utrobique. Hinc ex hominibus quidam assumuntur supra ipsos angelos, ut B. Virgo, quidam ad ipsos, ut apostoli et perfectè, et quidam infra ipsos, ut probabiliter sunt omnes pueri post baptismum statim evolantes et alii multi.

(2) In hunc errorem incidit Tertullianus dicens animas sceleratorum hominum post mortem in dæmones converti.

(3) In hoc articulo docet D. Thomas in quonam sensu accipiendum sit ordines esse in dæmonibus.

bus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3); et è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est sacer principatus, cùm ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quòd dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes* (1). Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Ephes. ult. 12) quòd *est nobis colluctatio adversùs principes et potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum.*

CONCLUSIO. — **Dæmones neque sunt neque fuerunt in ordinibus angelorum secundùm statum gloriæ, fuerunt autem secundùm statum gratiæ, quâ poterant mereri : et perseverant in ordinibus secundùm id quod est naturæ.**

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 4 et 8 præc. quæst.), ordo angelicus consideratur et secundùm gradum naturæ, et secundùm gradum gratiæ. Gratia verò habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ. Si ergo considerentur ordines angelici quantùm ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantùm ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundùm illud quod supra posuimus (quæst. LXII, art. 3), omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantùm ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, à med. lect. 19).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est (quæst. XLIX, art. 3); et ideo dæmones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd ordinatio dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur suâ naturâ ad malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divina; nomen autem *Dominationum* (2) importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

(1) Scriptura sacra sex aliorum ordinum nomina dæmonibus attribuit. Inter dæmones enim Apostolus *Angelos, Principatus* et *Virtutes* ponit: *Certus sum quòd neque mors, neque vita, neque angeli, neque Principatus, neque Virtutes*, etc. (Rom. VIII, 38). De Archangelis et Potestatibus quoque mentionem facit : *Est nobis colluctatio adversùs Principes et Potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum* (Eph. VI, 12). Ezech. cherubim vocat : *Perdidi te, o cherub.* (Ezech. XXVIII).

(2) Attamen si nomine Dominationum sola dominandi potentia intelligatur, eo modo quo Principatus dæmonibus attribuitur, possunt etiam eis attribui Dominationes ; sed tamen expressè eis in Scriptura non attribuuntur.

ARTICULUS II. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT PRÆLATIO (1).

De his etiam sup. quæst. LXIII, art. 8, et Sent. II, dist. 6, art. 4, et IV, dist. 47, quæst. IV, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundùm aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter à justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundùm illud (Proverb. XIII, 10) : *Inter superbos semper sunt jurgia*. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed *contra* est quod dicit Glossa ordin. super illud : *Cùm evacuaverit omnem principatum*, etc. (I. Cor. XV) : « Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus et dæmones dæmonibus præsunt. »

CONCLUSIO. — Cùm dæmones non sint secundùm naturam æquales, necessum est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse : atque ita naturalis subjectio, et prælatio in illis est.

Respondeo dicendum quòd cùm actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quòd etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis (art. præc.), quòd dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quòd sit in eis prælatio. Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur (Sapient. VIII, 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd concordia dæmonum, quà quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, quà homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad *tertium* dicendum, quòd dæmones non sunt æquales secundùm naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui naturà sunt pares. Quòd autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cùm mala facere maximè ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

(1) Scriptura supponit dæmonum alios aliis præesse : *In principe dæmoniorum ejicit dæmones* (Matth. IX); *hic non ejicit dæmones nisi in Beelzebuth principe dæmoniorum* (Marc. III, Luc. X); *qui paratus est diabolo et angelis ejus* (Matth. XXV); *Draco pugnabat et angeli ejus* (Apoc. XIII).

(2) Ibi, ait D. Thomas (Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 1), omnino removetur ordo in finem beatitudinis à quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quæ magis à Deo est quàm ab ipsis.

ARTICULUS III. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT ILLUMINATIO (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quòd superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed *contra*, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2 ad 1). Sed purgare non convenit dæmonibus, secundùm illud (Eccli. XXXIV, 4) : *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

CONCLUSIO. — Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen præstare videantur dæmones, non tamen illuminant propriè, cùm omnia à Deo avertere studeant.

Respondeo dicendum quòd in dæmonibus non potest esse illuminatio propriè. Dictum est enim supra (quæst. CVI, art. 1), quòd illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum (2). Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cùm unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet, quòd unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solùm quæ dicta est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis, neque in dæmonibus; quia, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 2, et quæst. LVIII, art. 1), statim à principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

ARTICULUS IV. — UTRUM BONI ANGELI HABEANT PRÆLATIONEM SUPER MALOS (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorum præcipuè attenditur secundùm illuminationes. Sed mali angeli, cùm sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos malè fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt

(1) Scriptura in dæmonibus illuminationem virtualiter negat quotiescumque affirmat quòd dæmones sint tenebræ, ut in illis : *Rectores tenebrarum* (Eph. VI, 12) ; *quæ societas luci ad tenebras? quæ autem conventio Christi ad Belial?* (II. Cor. VI, 14 et 15); *Eleemosyna non patietùr animam ire in tenebras* (Tob. IV); Job vocat infernum *terram miseriæ et tenebrarum* (Job, X).

(2) Unde vocatur Pater luminum (Joan. I, 17), quod promiscuè ad humanas et angelicas illuminationes Dionysius applicat (De cœl. hier. cap. 1).

(3) De hac superioritate in multis locis loquitur Scriptura sacra : *An nescitis quoniam angelos judicabimus* (I. Cor. X); *Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit, verumtamen in hoc nolite gaudere quia spiritus subjicientur vobis* (Luc. X); *Domine, etiam dæmonia subjiciuntur in nomine tuo.*

prælationibus bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed, si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4, à princ.), quòd « spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et justum; » et Gregorius dicit (hom. XXXVI in Evang. circ. med.), quòd « Potestates sunt angeli quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt. »

CONCLUSIO. — **Prælatio primo Deo competens à creaturis participatur, et à perfectioribus maximè : boni igitur angeli super malos prælationem habent.**

Respondeo dicendum quòd totus ordo prælationis primò et originaliter est in Deo; et participatur à creaturis, secundùm quòd Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent, quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maximè Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli; quâ perfectione dæmones privantur; et ideo boni angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cùm divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant (1), sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd sancti angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni angeli, potior est quàm virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur (I. Cor. XI, 15), et Philosophus dicit (Ethicor. lib. III, cap. 4), quòd « virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum. »

QUÆSTIO CX.

DE PRÆSIDENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præsidentia angelorum super creaturam corporalem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm creatura corporalis administretur per angelos. — 2° Utrùm creatura corporalis obediat angelis ad nutum. — 3° Utrùm angeli suâ virtute possint immediatè movere corpora localiter. — 4° Utrùm angeli boni, vel mali possint facere miracula.

(1) Hic dici potest quòd *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt* (Joan. I).

ARTICULUS I. — UTRUM CREATURA CORPORALIS ADMINISTRETUR PER ANGELOS (1).

De his etiam Sent. II, dist. 14, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 78 et 83, et De verit. quæst. V, art. 8, et Opusc. II, cap. 125, et Opusc. X, art. 1, usque ad 15, et Opusc. XX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quàm oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitùs datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quòd gubernentur per angelos.

3. Præterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundùm diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum; quod est contra supra dicta (quæst. CVIII, art. 2 et 6). Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4), quòd « omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem; » et Gregorius dicit (Dial. IV, cap. 5) quòd « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

CONCLUSIO. — Cùm virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.

Respondeo dicendum quòd tam in rebus humanis, quàm in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quòd potestas particularis gubernatur et regitur à potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur à potestate regis. Et in angelis etiam est dictum (quæst. LV, art. 3, et quæst. CVIII, art. 1), quòd superiores angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem, quòd virtus cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus spiritualis substantiæ; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hìc et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores angeli, qui habent formas minùs universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solùm à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis (2) qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundùm quòd moventur; quia proprium corporis est quòd non agat nisi per motum. Et ideo oportet uòd creatura corporalis à spirituali moveatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio ista procedit secundùm opinionem Aristotelis (Met. lib. XII, text. 44), qui posuit quòd corpora cœlestia moventur à substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundùm numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit, quòd essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi fortè animas humanas; et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corpori-

(1) Omnes sancti Patres ore unanimi docent mundum à Deo gubernari per angelos. Ita sentiunt Justin. Athanagoras, Theodoret., Clemens Alexandrinus, Gregor. Nazianz., Origenes, Euseb., Hieronym., Augustin., Hilar., Ambros., Chrysost. ac proindè sententiam contrariam tenere foret saltem valdè temerarium.

(2) Omnium populorum traditiones hanc quoque doctrinam unanimiter tradunt.

bus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideo secundùm nos necesse est ponere, quòd angeli habeant immediatam præsidentiam non solùm supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd de substantiis immaterialibus diversimodè philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores; et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit (Metaph. lib. XII, text. 43), quòd substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solùm supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna verò mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediatè sphæræ activorum et passivorum, eo quòd, sicut Plato ponebat, quòd formæ horum sensibilium derivantur à substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc à Platone differt, quòd posuit unam tantùm substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit intelligentiam agentem. Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79, in princ.): « Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam; » et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 4) : « Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini; » et Origenes dicit (super illud Numer. XXII): *Cùm vidisset asina angelum,* quòd « opus est mundo angelis, qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis. » Sed hoc non est ponendum propter hoc quòd secundùm suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quàm plantis : quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quàm aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit (2). Nec tamen propter hoc sequitur quòd sint plures ordines angelorum quàm novem; quia, sicut supra dictum est (quæst. CVIII, art. 6), ordines distinguuntur secundùm generalia officia. Unde sicut, secundùm Gregorium (hom. XXXIV in Evang. à med.), ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent propriè præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent præsidentiam super res purè corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II. — UTRUM MATERIA CORPORALIS OBEDIAT ANGELIS AD NUTUM (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXXX, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 103, et De potent. quæst. VI, art. 5, et De mal. quæst. XVI, art. 9 et 10, et quodl. IX, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia corporalis obediat

(1) Quamvis Aristotelis sententiam ordinariè propugnet D. Thomas, hanc tamen derelinquere non dubitat cùm Philosophus à doctrina catholica dissentiat.

(2) Ex his, ait Sylvius, colligi potest B. Thomam sentire quòd singula rerum corporalium genera habeant singulos angelos rectores et gubernatores, idque ex ordine divinæ sapientiæ, non autem ex natura vel proprietate ipsorum angelorum.

(3) Scilicet utrùm angelus possit reducere materiam in actum formæ substantialis, non mediantibus causis corporalibus.

angelis ad nutum. Major est enim virtus angeli quàm virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multò magis secundùm conceptionem angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quàm virtus corporalis; corpus autem suâ virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet cùm ignis generat ignem. Ergo multò fortiùs virtute suâ angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (artic. præc.), et sic videtur quòd corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quòd sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ; sed quòd generetur caro viva, est ex virtute animæ : similiter quòd secetur lignum, pertinet ad serram; sed quòd perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 8 in princ.): « Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. »

CONCLUSIO. — Quoniam angeli non possunt materiam reducere in actum formæ substantialis, quod fit à Deo immediatè, vel ab aliquo agente naturali, rectè dicitur materiam ad nutum non obedire angelis.

Respondeo dicendum quòd Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantùm ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materia, procedere à conceptione intelligentiæ; et quòd agentia corporalia sunt solùm disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat (Metaph. lib. VII, text. 27), hoc quod propriè fit, est compositum. Hoc enim propriè est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma propriè fit; ejus enim est fieri, cujus est esse; cùm fieri nihil aliud sit quàm via in esse. Manifestum est autem quòd factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantùm ad materiam, et quantùm ad formam, est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab angelo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cùm motus sensitivi appetitûs, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia (1) : unde ratio non sequitur.

(1) Non est forma informans alicujus corporis.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quàm sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quàm agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est angelo obedire materiam ad nutum: sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundùm aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cùm reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere (1).

ARTICULUS III. — UTRUM CORPORA OBEDIANT ANGELIS AD MOTUM LOCALEM.

De his etiam locis sup. art. 2 notatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est (art. præc. et quæst. LXV, art. 4). Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea (Phys. lib. VIII, à text. 54 usque ad 60), probatur, quòd motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ (2) ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 8 et 9), quòd « Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. » Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

CONCLUSIO. — Natura corporalis cùm sit infra spiritualem, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediatè à natura spirituali moveri secundùm locum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, lect. 1), « Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. » Ex quo patet quòd natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur (Physic. lib. VIII, text. 57). Cujus ratio est, quia mobile secundùm locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum hujusmodi, sed solùm ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediatè à natura spirituali secundùm locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis; unde videmus quòd anima movet corpus primò et principaliter locali motu (3).

(1) De materia hujus articuli plura videri possunt (De malo, quæst. XVI, art. 9).

(2) Non ut ad solam ejus conceptionem, sed accedente voluntatis impulsu moveantur.

(3) Juxta mentem D. Thomæ angeli possunt immediatè corpora movere, sed motu suæ virtuti proportionato. Unde, ait S. Doctor, licèt dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quòd possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi (De malo, quæst. XVI, art. 10 ad 8). Et alibi: Certum est, inquit, quòd naturali suâ virtute angelus potest alicujus ponderis terram movere, sed usque ad quanti ponderis quantitatem movere possit, non potest à nobis determinari (Opusc. X, art. 16).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multò magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli causando motum localem, tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad *tertium* dicendum, quòd angeli habent virtutem minùs contractam quàm animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI POSSINT FACERE MIRACULA (1).

De his etiam 2 2, quæst. CLXXVIII, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 102 et 103, et De potent. quæst. VI, art. 3 et 4, et De mal. quæst. XVI, art. 9, et Opusc. II, cap. 138, et Opusc. XI, art. 5, usque ad 19.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius (hom. XXXIV in Evang. circ. med.) : « Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentiùs fiunt. »

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79, à med.), quòd « magi faciunt miracula per privatos contractus; boni christiani per publicam justitiam; mali christiani per signa publicæ justitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quòd exaudiuntur à dæmonibus, » ut ipse in eodem lib. dicit (ibid.). Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multò magis angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eod. lib. (loco cit.) dicit quòd « omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur. » Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, putà cùm aliquis sanatur à febre non per operationem naturæ. Ergo angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium : quod est miracula facere.

Sed *contra* est quod de Deo dicitur (Psalm. CXXXV, 4) : *Qui facit mirabilia magna solus.*

CONCLUSIO. — Miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ. Deus igitur cùm solus sit non creatura, solus etiam virtute propriâ miracula facere potest.

Respondeo dicendum quòd miraculum propriè dicitur, cùm aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic, cùm aliquis projicit lapidem sursùm, miraculum faceret, cùm hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quòd fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus : quia quidquid facit angelus vel quæcumque alia creatura propriâ virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quòd solus Deus miracula facere possit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli aliqui dicuntur miracula fa-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas angelos non posse propriâ virtute vera et propriè dicta miracula facere, sed hoc soli Deo esse proprium. Hanc doctrinam latiùs deducit De potent. quæst. VI, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 102 et 103; Opusc. III, cap. 136, et ad ejus confirmationem pertinent quæ dicta sunt (quæst. CV, art. 7) et quæ dicentur (2 2, quæst. CLXXVIII, art. 2).

cere; vel quia ad eorum desiderium (1) Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est (in corp. art.), cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cùm aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cùm dæmones aliquid faciunt suâ virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos (2). Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt; et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cùm magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni christiani, inquantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam justitiam; mali autem christiani per signa publicæ justitiæ, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quòd spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem (3).

Ad *quartum* dicendum, quòd, licèt angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXI.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines; et primò quæritur, utrùm possint eos immutare suâ virtute naturali; secundò, quomodo mittantur à Deo in ministerium hominum; tertiò, quomodo custodiant homines. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm angelus possit illuminare intellectum hominis. — 2° Utrùm possit immutare affectum ejus. — 3° Utrùm possit immutare imaginationem ejus. — 4° Utrùm possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS POSSIT ILLUMINARE HOMINEM (4).

De his etiam 1 2, quæst. CXII, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 2 ad 3, 4 et 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 81, et De verit. quæst. II, art. 1, et quodl. IX, quæst. IV, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem; unde Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 2) illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacra-*

(1) Scilicet ad eorum preces, nam desiderium pro oratione apud Deum accipitur juxta illud (Ps. IX) : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.*

(2) Quia faciunt quædam opera quæ hominibus causam eorum ignorantibus, mirabilia videntur.

(3) Tum agunt applicando activa passivis, ut aiunt theologi, sive, ut ait ipse D. Thomas, mediantibus activis naturalibus (De malo, quæst. XVI, art. 9 ad 1).

(4) Ex Scriptura sacra certum est hominem ab angelo illuminari posse Deus dixit Israel : *Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te... observa eum et audi vocem ejus* (Ex. XXIII, 20). In variis locis apparitiones factas ab ipsis ad homines, vel revelationes enarrat, ut lib. Tob. de Raphaele archangelo, Dan. IX de angelo 70 hebdomadas ei declarante, etc. Dans l'Apocalypse, ait Bossuetius, on voit les anges aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel; ils portent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu (Préface de l'Apocalypse, ch. 27).

mentum. Sed fides immediatè est à Deo, secundùm illud (Ephes. II, 8) : *Gratiâ estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei* enim *donum est*. Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediatè à Deo.

2. Præterea, super illud (Rom. I) : *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa ordin., quòd « non solùm ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur ; sed Deus illis revelavit per opus suum, » scilicet per creaturam. Sed utrumque est à Deo immediatè, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed *contra* est quòd Dionysius probat (De cœl. hierarch. cap. 4), quòd « revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis, » ut supra dictum est (quæst. CVIII, art. 6). Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1, et quæst. CVIII, art. 1). Ergo homines illuminantur per angelos.

CONCLUSIO. — **Cùm homines sint angelis naturâ inferiores, per ipsos illuminantur.**

Respondeo dicendum quòd cùm divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est (art. 1 quæst. præc.), sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus (1). Dictum est enim supra (quæst. CVI, art. 1), quòd illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundùm duo attenditur; scilicet secundùm quòd intellectus inferior confortatur per actionem intellectûs superioris, et secundùm quòd proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundùm quòd superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundùm capacitatem inferioris angeli, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1). Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere ; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7). Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundùm illud quod dicit Dionysius (De cœl. hier. cap. 1), quòd « impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Ex alia verò parte intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectûs angelici. Et secundùm hæc duo attenditur illuminatio quâ homo illuminatur ab angelo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad fidem duo concurrunt. Primò quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate. « Nullus enim credit nisi volens, » ut Augustinus dicit (Tract. XXVI in Joan. à princ.). Et quantùm ad hoc fides est à solo Deo. Secundò requiritur ad fidem quòd credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundùm quòd *fides est ex auditu*, ut dicitur (Rom. X, 17), sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei; et tamen homines illuminantur ab angelis non solùm de credendis, sed etiam de agendis.

(1) De modo quo angelus hominem illuminat non una est omnium sententia.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio naturalis, quæ est immediatè à Deo, potest per angelum confortari (1), ut dictum est (quæst. CVI, art. 1); et similiter ex speciebus à creaturis acceptis tantò altior elicitur intelligibilis veritas, quantò intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectiùs in divinam cognitionem deveniat.

Ad *tertium* dicendum, quòd operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicumque intelligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELI POSSINT IMMUTARE VOLUNTATEM HOMINIS (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXV, art. 3, et Sent. II, dist. 8, art. 5 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 88, 91 et 92, et De verit. quæst. XXII, art. 9, et De malo, quæst. XVI, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud (Hebr. I, 7) : *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa ordin. quòd « ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt. » Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit (super illud Matth. XV) : *Quæ procedunt de ore*, etc., quòd « diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor. » Damascenus autem ulteriùs dicit quòd etiam est immissor. Dicit enim (Orth. fid. lib. II, cap. 4), quòd « omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi; » et pari ratione angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, angelus, sicut est dictum (art. præc.), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed *contra* est quòd immutare voluntatem est proprium Dei, secundùm illud (Prov. XXI, 1) : *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.*

CONCLUSIO. — Cùm Dei sit voluntatem dare, ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare : angeli autem solùm id possunt per modum suadentis, aut passiones concitantis.

Respondeo dicendum quòd voluntas potest immutari dupliciter : uno modo ab interiori; et sic cùm motus voluntatis non sit aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in angelo est uno modo tantùm, scilicet à bono appreheuso per intellectum : unde secundùm quod aliquis est causa quòd ali-

(1) Hæc confortatio, ait Sylvius, non sic est accipienda, quasi angelus immediatè ac realiter agat in ipsum intellectum hominis, efficiendo vel lumen intelligibile, vel speciem, vel actum, vel aliquid aliud per se et immediatè in potentia intellectiva; sed quia movet humores aut spiritus vitales in homine existentes, quibus notis phantasia excitatur ad operandum et per eam intellectus movetur ordinatè et convenienter.

(2) Quod in hoc articulo docet D. Thomas redit ad id quod jam dictum est (quæst. CV, art. 4, et quæst. CVI, art. 2).

quid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundùm hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelu autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 2). Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare hujusmodi passiones (1), possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ministri Dei (vel homines, vel angeli) dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd dæmones non possunt immittere cogitationes, interiùs eas causando, cùm usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati : dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis (2). Et hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interiùs fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licèt angelorum ministerio procurentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus humanus secundùm præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitûs sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS POSSIT IMMUTARE IMAGINATIONEM HOMINIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 8, art. 5 corp. et De verit. quæst. XI, art. 3, et quæst. XII, art. 8, et De malo, quæst. XVI, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 161), « est motus factus à sensu secundùm actum. » Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret à sensu secundùm actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cùm sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (quæst. præc. art. 2). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 12, in fin.) : « Commixtione alterius spiritûs fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur. » Sed non videtur quòd angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quòd imaginatio possit capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cùm ergo angelus bo-

(1) Ita diabolus potest extrinsecùs mentem movere, objiciendo sensibus, tum externis, tum internis earum rerum species quæ ad malum alliciunt; sed his consensum dare non cogimur.

(2) Tum si homo non resistit, diabolus dicitur cor ejus intrare, secundùm effectum pravarum suggestionum quas adhibuit. Considerandum est, ait D. Thomas, quòd dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundùm substantiam, sed secundùm effectum (De malo).

(3) Nomine imaginationis hìc intelliguntur omnes sensus interiores.

nus non possit esse causa deceptionis, videtur quòd non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed *contra* est, quòd ea quæ apparent in somnis videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet (Matth. I et II), de angelo qui Joseph in somnis apparuit (1). Ergo angelus potest imaginationem movere.

CONCLUSIO. — Cùm apparitiones imaginariæ interdum nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis angelo obedit, sequitur angelum, tam bonum quàm malum, virtute naturæ suæ posse movere imaginationem hominis.

Respondeo dicendum quòd angelus tam bonus quàm malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (quæst. præc. art. 3), quòd natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quòd apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles (in lib. De somn. et vigil., vel lib. De insomn., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), assignans causam apparitionis somniorum, dicit quòd cùm animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus quæ in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quòd fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quòd hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod priùs senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus; quandoque autem absque tali alienatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principium phantasiæ est à sensu secundùm actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundùm totum, vel secundùm partem, sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motûs consurgat ab impressionibus interiùs conservatis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum priùs acceptam (non enim posset facere quòd cæcus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd commixtio illa spiritûs angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit; cui dæmonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad *quartum* dicendum, quòd angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur (2), et tunc nulla est deceptio;

(1) Id quoque insinuat Scriptura quando refert prophetam Danielem de bestiis ascendentibus à mari, de ventis quatuor pugnantibus (cap. 7), et Hieremiam, de virga vigilante, de olla succensa (cap. 1), de figulo (cap. 24), et Isaiam de seraphim ad se volante, calculo os suum tangente (cap. 6).

(2) Sicut Danielis (VIII, 16, et IX) videre est.

quandoque verò per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectûs ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quòd multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELUS POSSIT IMMUTARE SENSUM HUMANUM.

De his etiam locis supra art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quàm nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur à sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 4). Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur.

Sed *contra* est quòd angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas cæcitate* (*vel* (2) ἀορασία), *ut ostium domûs invenire non possent*, ut dicitur (Genes. XIX, 2). Et simile legitur (IV. Regum VI) de Syris quos Elisæus duxit in Samariam.

CONCLUSIO. — Potest angelus sensum hominis immutare vel objiciendo sensui aliquod sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensûs apparitiones.

Respondeo dicendum quòd sensus immutatur dupliciter : uno modo ab exteriori, sicut cùm mutatur à sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quòd, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum suâ naturali virtute. Potest enim angelus opponere exteriùs sensui sensibile aliquod vel à natura formatum, vel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Similiter etiam potest interiùs commovere spiritus et humores, ut supra dictum est (art. præc.), ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri (3), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd per commotionem interiorem spirituum et humorum potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere

(1) Id desumptum est ex Matth. XIII, v. 3; Marc. IV, 2; Luc. VIII, 10.

(2) In cod. Alcan., *acrisia*. Edit. Rom. *aurisia*; *ἀορασία*, id est *avidentia*, ut Augustinus vertit (quæst. XLIII in Gen.). Id est *non videntia*. Quando nempe aliqua non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera cæcitate.

(3) Et per se quidem et directè, quia humorum commotio subest illius potestati; non eo modo quo mens aut voluntas quam commovere quidem potest, sed indirectè tantùm et per accidens, ut ex art. 2 colligitur.

potest, cùm tali ordini non subdatur; et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

DE MISSIONE ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de missione angelorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliqui angeli mittantur in ministerium. — 2° Utrùm omnes mittantur. — 3° Utrùm illi qui mittuntur, assistant. — 4° De quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR (1).

De his etiam ad Heb. II, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hìc et nunc. Cùm igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quòd angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cœlum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quòd eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur (Eccli. XXXVIII, 25) : *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quòd retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris : unde dicitur (Luc. XXII, 27) : *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit?* Sed angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXIII, 20) : *Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te.*

CONCLUSIO. — Cùm angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporalem, rectè in ministerium mitti dicuntur.

Respondeo dicendum quòd ex supra dictis (quæst. CVIII, art. 6) manifestum esse potest quòd aliqui angeli in ministerium mittuntur à Deo. Ut enim supra dictum est (quæst. XLIII, art. 1), cùm de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi priùs non erat, vel ubi priùs erat, per alium modum. Filius enim, aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut à Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi priùs erat per Deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse; quia cùm sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 1). Virtus autem angeli, cùm sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quod non attingit aliud; et ideo ita est hìc, quòd non alibi. Manifestum est autem per supra dicta (quæst. CX, art. 1), quòd creatura cor-

(1) Fide certum est angelos à Deo in ministerium mitti. Quod manifestissimum est ex sacra Scriptura : *Mittam præcursorem tui angelum* (Ex. XXXIII). *Misit Dominus angelum suum* (II. Par. XXXII). *Et nunc misit me Dominus* (Tob. XII). *Mittam angelum meum* (Malach. III). *Cum fletu et lacrymis rogabat Dominum et omnis turba simul, ut bonum angelum mitteret ad salutem Israel.*

poralis per angelos administratur. Cùm igitur aliquid est fiendum per aliquem angelorum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori suâ virtute, et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundùm præmissa, quòd angelus à Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit à Deo, sicut à primo principio, cujus nutu et auctoritate angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens (1). Instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur; unde actiones angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imò, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20, à med.): « etiam nos, secundùm quòd aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. » Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata; et sic manifestum est quòd operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad *secundum* dicendum, quòd cœlum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundùm congruentiam quamdam; quia congruum est ut supremum corporum, naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo empyreo; et ideo quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundùm sensitivas vires, quarum actiones cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit (Mor. lib. II, cap. 2, circ. med.), quòd « angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur. »

Ad *quartum* dicendum, quòd angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundariò nobis (3); non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel angelus, inquantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creaturâ. Unde Apostolus dicit (Philipp. II, 3): *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

ARTICULUS II. — UTRUM OMNES ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR (4).

De his etiam Sent. II, dist. 10, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes angeli in ministe-

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Cod. Camer. *intellectus*.

(2) Tous les anciens, ait Bossuetius, ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'entremettaient dans toutes les actions de l'Eglise; ils ont reconnu un ange qui intervenait dans l'oblation et la portait sur l'autel sublime de Jésus-Christ; un ange qu'on appelait *l'ange de l'oraison*, qui présentait à Dieu les vœux des fidèles (Préface de l'Apocalypse, ch. 27).

(3) Quia actiones suas exteriores operantur, principaliter quidem ut ministrent Deo; secundariò autem propter nostram salutem.

(4) Sententiam B. Thomæ in hoc articulo expositam sequuntur Bonavent. Richardus et Major (Sent. lib. II, dist. 10), Bannesius, Cumel, Nazarius (ad hunc art.), Abulensis (in Matth. quæst. LVII, cap. 18), Pererius (lib. VI in Gen. disp. ult. quæst. VI), Suarez (De angelis, lib. VI, cap. 9, 10. 18), Tolet. Annotat. XLV in cap. 1 Luc.

rium mittantur. Dicit enim Apostolus (Heb. I, 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet (quæst. CVIII, art. 6). Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetæ, ut habetur (Is. VI). Ergo multò magis inferiores angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multò magis quicumque supremi angeli.

4. Præterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. CVIII, art. 3, arg. 1), quilibet angelus habet inferiorem angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus angelus mitteretur in ministerium; quod est contra id quod dicitur Dan. VII, 10) : *Millia millium ministrabant ei.*

Sed *contra* est quod Gregorius (hom. XXXIV in Evang., à med.) dicit, referens sententiam Dionysii : « Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent (1). »

CONCLUSIO. — Angeli inferiores tantùm mittuntur de lege communi; superiores verò ex divina dispensatione.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. CX, art. 1), hoc habet ordo divinæ providentiæ non solùm in angelis, sed etiam in toto universo, quòd inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundùm scilicet quòd expedit ad gratiæ manifestationem. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quòd Lazarus fuit suscitatus, immediatè à Deo factum est, absque actione cœlestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cœlestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium, quin Deus immediatè hominibus aliqua revelare possit non mediantibus angelis, et superiores angeli non mediantibus inferioribus. Et secundùm hanc considerationem quidam dixerunt, quòd secundùm communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantùm; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur (2). Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus attenditur (3) secundùm dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat, sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quòd per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit (hom. XXXIV in Evang., ante med.), quòd « qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel archangelus mittitur, » quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio (De cœl. hier. cap. 5), quòd « superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur. »

(1) Saltem etsi non omninò determinet, in Dionysii tamen sententiam valdè propendet Gregorius (loc. cit. et hom. VIII in Ezech.).

(2) Ita sentit Petavius (De angelis, lib. II, cap. 6), et hæc opinio redit ad sententiam Scoti, Durandi et aliorum non paucorum qui valdè probabiliter docent omnes angelos exterius mitti.

(3) Al., *non attenditur*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundùm creaturam corpoream aliqua invisibilis, quæ fit secundùm spiritualem effectum; ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; et secundùm hanc missionem non omnes mittuntur: alia est interior secundùm intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium; et sic omnes angeli mittuntur. — Vel aliter dicendum, quòd apostolus inducit illud ad probandum quòd Christus sit major angelis, per quos data est lex : ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quòd intelligatur nisi de angeli ministeriis, per quos data est lex (1).

Ad *secundum* dicendum, secundùm Dionysium (loc. sup. cit.), quòd ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est *Seraphim*, id est incendens æquivocè, propter hoc quòd venerat ad incendendum labia prophetæ. — Vel dicendum, quòd superiores angeli communicant propria dona à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetæ, non quia hoc ipse immediatè fecerit, sed quia hoc inferior angelus virtute ejus hoc fecerit (2); sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad *tertium* dicendum, quòd divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivocè mitti dicuntur, ut ex prædictis patet (in corp. art. et quæst. XLIII).

Ad *quartum* dicendum, quòd in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales angelos immediatè ad ministeria mitti, ita tamen quòd superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores verò ad inferiora.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNES ANGELI QUI MITTUNTUR, ASSISTANT (3).

De his etiam Sent. II, dist. 10, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius (hom. XXXIV in Evang. post med.): « Mittuntur igitur angeli, et assistunt; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est. »

2. Præterea, angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit : *Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum,* ut habetur (Tobiæ XII, 15). Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quàm Satan. Sed Satan assistit Deo, secundùm quòd dicitur (Job, I, 6): *Cùm assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan.* Ergo multò magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediatè, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret; quod est contra illud quod habetur (Dan. VII, 10) : *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

(1) Inter Patres qui hæc verba Apostoli de omnibus angelis intellexerunt annumerandi sunt Athanas. (Orat. III cont. Arian.), Chrysost. (Comment. in Paul.), Euseb. Cæsar. (De Evang. præc. lib. VII), Gregorius Nyssenus (cont. Eunom. lib. X), Greg. Nazianz. (Orat. XXXI), Cyril. Alexandr. (De rect. fid. lib. XXXII).

(2) Ita quoque respondet Dionysius.

(3) Circa hanc quæstionem non idem sentiunt omnes S. Patres. Sed variæ eorum sententiæ fortè conciliari possunt, ex varia interpretatione vocis *assistere*, quam in hoc articulo dat D. Thomas.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XVII, cap. 9, à princ.), super illud Job, XXV : *Numquid est numerus militum ejus?* « Assistunt (inquit) illæ Potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

CONCLUSIO. — Omnes angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo, sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quæ in ipsa sunt.

Respondeo dicendum quòd angeli introducuntur *assistentes et administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediatè audiunt; alii verò sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes. Considerandum est ergo, quòd omnes angeli divinam essentiam immediatè vident (1); et quantùm ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur (2). Unde Gregorius dicit (in lib. II Moralium, cap. 2, circ. med.), quòd « semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. » Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur; et secundùm hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius (De cœl. hier. cap. 7, circ. med.), immediatè à Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et *secundum*, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad *tertium* dicendum, quòd Satan non dicitur adstitisse; sed inter assistentes adfuisse (3) describitur; quia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 2, circ. fin.) : « etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit. »

Ad *quartum* dicendum, quòd omnes assistentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ essentiæ; et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediatè illuminari à Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quàm inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quàm alius.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI SECUNDÆ HIERARCHIÆ OMNES MITTANTUR (4).

De his etiam Sent. II, dist. 10, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt, vel ministrant, secundùm quod habetur (Dan. VII). Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius (De cœl. hier. cap. 8, ante med.). Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. XVII, cap. 9), quòd « plures sunt qui ministrant, quàm qui assistunt. » Sed hoc non esset, si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

(1) Hinc dicitur (Matth. XIX) : *Dico vobis quia angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.*

(2) Ita duplex distinguitur assistentia; una quæ idem est ac in Dei præsentia esse. Illa omnibus angelis communis est. Alia usurpatur pro eo quod est immediatè conjungi, non tantùm ad divinam ejus essentiam clarè intuendam, sed etiam ad secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipienda. In eo sensu angeli primæ hierarchiæ soli dicuntur assistere.

(3) Id est, sicut angeli boni semper adstant parati ad jussa Dei complenda; ita et Satan semper adest paratus ad nocendum hominibus, modò Deus qui ubique præsens est, et cui propterea potest Satan adesse, ipsi permittat.

(4) De hoc articulo videri potest Suarez (De angelis, lib. VI, cap. 9).

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 8, à princ.), quòd « Dominationes sunt majores omni subjectione. » Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

CONCLUSIO. — Non omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur quod ex ordinum nominibus manifestum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), mitti ad exterius ministerium propriè convenit angelo, secundùm quòd ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit (De cœl. hierarch. cap. 7 et 8, in princ.), et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio. Nam *Angeli*, et *Archangeli* denominantur à denuntiando; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis etiam est, ut Gregorius dicit (hom. xxxiv in Evang. circ. med.): « inter alios operantes priorem existere. » Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *Dominationes* computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectones in artificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad *secundum* dicendum, quòd de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quàm assistentes. Intelligit enim quod dicitur: *Millia millium ministrabant ei,* non esse dictum multiplicativè, sed partitivè, ac si diceretur: *Millia de numero millium;* et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium verò numerus finitus, cùm subditur: *Et decies millies centena millia assistebant ei.* Et hoc procedit secundùm rationem Platonicorum, qui dicebant, quòd quantò aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tantò sunt minoris multitudinis, sicut quantò numerus est propinquior unitati, tantò est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantùm ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit (De cœl. hier. cap. 14), quòd multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudine (1) omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis à Deo intentum et multiplicatum. Et secundùm hoc, cùm assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quàm ministrantes. Unde secundùm hoc, *Millia millium* legitur multiplicativè, ac si diceretur: *Millies millia.* Et quia, *decies centum* sunt mille, si diceretur: *Decies centena millia*, daretur intelligi, quòd tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur: *Decies millies centena millia*, multò plures dicuntur assistentes quàm ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solùm sit angelorum numerus, sed multò major, quia omnem materialem multitudinem excedit, quod significatur per multiplicationem maximorum

(1) In edit. Rom. deest, *multitudine.*

numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius (ibidem) dicit.

QUÆSTIO CXIII.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum; et circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm homines ab angelis custodiantur. — 2° Utrùm singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur. — 3° Utrùm custodia pertineat solùm ad ultimum ordinem angelorum. — 4° Utrùm omni homini conveniat habere angelum custodem. — 5° Quando incipiat custodia circa hominem. — 6° Utrùm angelus semper custodiat hominem. — 7° Utrùm doleat de perditione custoditi. — 8° Utrùm inter angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES CUSTODIANTUR AB ANGELIS (1).

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit (2) per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundùm illud (Psalm. CXX, 4) : *Non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel.* Ergo non est necessarium quòd homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodientis; unde dicitur cuidam (III. Reg. XX, 39) : *Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus.* Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi : quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. XC, 11) : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

CONCLUSIO. — Necessarium est homines ab angelis custodiri et in operibus dirigi, cùm multipliciter in ipsis errare illos contingat.

Respondeo dicendum quòd secundùm rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur, quòd mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundùm substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimodè opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quòd in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt à bono; et ideo necessarium fuit, quòd hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum (3).

(1) Fide certum est homines ab angelis custodiri, utpotè in multis sacræ Scripturæ locis hoc expressum legimus (Ps. XXXIII) : *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum.* (Ps. XC) *Angelis suis mandavit de te*, etc. Cf. Gen. XXXI et XLVIII, Matth. XVIII, Luc. II, Act. XII et alibi).

(2) Supple *scit se custodire.*

(3) Ita opinati sunt omnes veteres philosophi, siquidem semper declarârunt quemlibet hominem à genio quodam regi et illuminari. Eâ de re confer Censorinum (De die natali, cap. 3), Horat. (Epist. lib. II, epist. III), Menandrum cujus verba refert Eusebius (De præparat. Evang. lib. XII), Plutarquum (in comment. ad Alcibiad. I., Pin-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur (Sap. IX, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad bonum operandum duo requiruntur. Primò quidem, quòd affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundò autem, quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 8, et lib. VI, cap. 12) attribuit prudentiæ. Quantùm ergo ad primum, Deus immediatè custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes : quantùm autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus angelis, ut supra habitum est (quæst. CXI, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut homines à naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quòd homines illuminant ad bene agendum. Unde quòd homines pereunt, non est imputandum negligentiæ angelorum, sed malitiæ hominum. Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II. — UTRUM SINGULI HOMINES A SINGULIS ANGELIS CUSTODIANTUR (1).

De his etiam Sent. II, dist. 19, quæst. I corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non singuli homines à singulis angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quàm homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multò magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media, ut Dionysius dicit (De eccl. hier. cap. 3, in tit. de Sacerd. perf., in princ.). Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. CVIII, art. 3, arg. 1), solus unus angelus est, inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est, qui immediatè custodit homines.

3. Præterea, majores angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quàm alium ; cùm omnes homines naturâ sint pares. Cùm ergo omnium angelorum sit unus major alio, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 5), videtur quòd diversi homines non custodiantur à diversis angelis.

Sed *contra* est quòd Hieronymus exponens illud (Matth. XVIII) : *Angeli eorum in cœlis*, etc. dicit (Comment. lib. II) : « Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum (2). »

darum (Olymp. 13), Plotinum et Proclum (Lum. III, lib. V, cap. 4, etc.)

(1) Sensus est quæstionis, an singuli homines qui ab angelis custodiuntur, à singulis angelis custodiantur. Hanc quæstionem proponit, ait Sylvius, quia non defuerunt qui existimarent multos homines ita ab uno angelo custodiri, ut non singuli eorum hominum qui custodiuntur, custodiantur à singulis angelis, sed ab uno duntaxat. Attamen sententia B. Thomæ communiter recepta est.

(2) Epistolam magni Basilii quæ eamdem sententiam proclamat, concilium Florentinum approbavit sess. XX). Scriptura quoque loquitur de angelo Agar (Gen. XVI), de angelo Jacob (ibid. XXXI, XXXII et XXXIII), de angelo Eliæ

CONCLUSIO. — Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus, quæ permanent, diversi angeli sunt præfecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundùm formam incorruptibiles, à singulis angelis custodiri.

Respondeo dicendum quòd singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia angelorum custodia est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solùm sunt incorruptibiles quantùm ad communem speciem, sed etiam quantùm ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quòd Providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuò manent; circa verò ea quæ transeunt, Providentia Dei est, inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundùm Gregorium (hom. XXXIV in Evang., ante med.), diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, putà *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quòd diversis speciebus rerum diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exteriùs aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantùm ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundùm seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3), angeli primæ hierarchiæ omnes quantùm ad aliqua illuminantur immediatè à Deo; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantùm immediatè à Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantùm ad quædam ab aliquo supremo, et quantùm ad aliqua ab eo qui immediatè sibi præfertur. Et sic etiam possibile est, quòd aliquis angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis homines naturâ sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundùm quòd ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus, secundùm illud quod dicitur (Eccl. XXXIII, 2): *In multitudine disciplinæ Domini separavit eos; ex ipsis benedixit, et exaltavit.... ex ipsis maledixit, et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quàm alium (2).

(III. Reg. XIII), de angelo Danielis (Dan. XIII), de angelo Zachariæ (I, II, IV, V et VI), de angelo Petri (Act. XII), etc.

(1) Juxta Origenem plures angeli ad ejusdem hominis custodiam deputantur (hom. XX in Jos.), Basilius existimare christianos duntaxat ab angelis custodiri videtur (hom. in Ps. XLVIII), et ita fortè Chrysostomus sentit (hom. III in Epist. ad Coloss.).

(2) Confer ea quæ dicuntur (art. seq. in responsione ad 1).

ARTICULUS III. — UTRUM CUSTODIRE HOMINES PERTINEAT SOLUM AD INFIMUM ORDINEM ANGELORUM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd custodire homines non pertineat solùm ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus (hom. LX in Matth., à med.), quòd hoc quod dicitur (Matth. XVIII, 10) : *Angeli eorum in cœlis*, etc., intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes angeli custodiunt homines

2. Præterea, Apostolus (Hebr. I, 14) dicit, quòd *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* et sic videtur quòd missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maximè videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maximè pertinet ad Potestates, secundùm Gregorium (hom. XXXIV in Evang. ante med.), et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solùm infimus.

Sed *contra* est quòd in Psal. XC custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 9).

CONCLUSIO. — Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis angelos spectat, universalis autem ad omnes ordines extenditur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundùm quòd hominibus singulis singuli angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundùm Gregorium (loc. sup. cit.), est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent. Alia verò est custodia universalis; et hæc multiplicatur secundùm diversos ordines. Nam quantò agens fuerit universalius, tantò est superius (2). Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum*, vel fortè ad *Archangelos*, qui dicuntur Principes angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur (Dan. X). Ulteriùs autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes;* et ulteriùs etiam super dæmones habent custodiam *Potestates;* et ulteriùs super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*, secundùm Gregorium (hom. XXXIV in Evang., ante med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum; quia, ut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, à med.), in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quòd majores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ à Deo electi.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines ha-

(1) Sententia quam hìc B. Thomas exponit eadem esse videtur quàm sententia S. Basilii in concilio Florentino laudata et ferè his verbis in epistola ad Eunomium expressa : *Alii ipsorum gentibus propositi sunt, alii verò fidelium singulos consequuntur. Quantò autem gens uni viro præponenda est; tantò majorem necesse est angeli qui gentis principatum habeat, esse dignitatem dignitate eorum quibus singulorum tutela commissa est.*

(2) Unde (art. 2 ad 5) dixit majus officium esse custodire unum hominem quàm alium, secundùm quod ex divina providentia quidam ad majus, et quidam ad minus ordinatur.

bent universalem custodiam, magis vel minùs, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIBUS HOMINIBUS ANGELI AD CUSTODIAM DEPUTENTUR (2).

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo (Philipp. II, 7), quòd est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cùm Christus sit major omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus dœmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non rectâ intentione faciunt; fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit (in præfat. in Psal. XXXI, circ. med.); Antichristi etiam adventus erit *secundùm operationem Satanæ,* ut dicitur (II. Thessal. II). Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed *contra* est auctoritas Hieronymi supra inducta (art. 2 huj. quæst. in arg. *Sed cont.*), qui dicit quòd « unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum. »

CONCLUSIO. — Singulis hominibus in statu viæ, propter varia pericula, deputati sunt angeli ad custodiam : quando autem ad terminum viæ pervenerunt, non custodem, sed vel conregnantem angelum, vel punientem dæmonem sunt habituri.

Respondeo dicendum quòd homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, quâ debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori, tum ab exteriori, secundùm illud (Psal. CXLI, 4) : *In via hac, quâ ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non ha-

(1) Hinc, licèt Potestates et Virtutes propriâ auctoritate hoc faciant, solùm tamen, communicatâ sibi hâc virtute ab illis, faciunt hoc et infimi.

(2) Certum est quòd unusquisque fidelis habeat angelum sui custodem à Deo deputatum, ut patet ex Gen. XLVIII; Judith, XIII; Matth. XVIII et Act. XII. Ea communis tum veterum Patrum, tum theologorum sententia est non solùm fidelibus, verùm etiam omnibus hominibus angelos quoque deputari, quamvis nonnulli id negent. Et probabile est, ut ait Sylvius, singulis sacris sodalitatibus, singulis parochiis, singulis religiosorum ordinibus, singulis monasteriis, seminariis, etc. peculiares præesse angelos.

bebit angelum custodem ; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Christus, secundùm quòd homo, immediatè regulabatur à Verbo Dei ; unde non indigebat custodiâ angelorum ; et iterùm secundùm animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundùm hoc non debebatur ei angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Unde dicitur (Matth. IV, 11), quòd *accesserunt angeli, et ministrabant ei.*

Ad *secundum* dicendum, quòd homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata, ut supra dictum est (quæst. XCV, art. 4 ad 3), sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus ; et ideo indigebat custodiâ angelorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut præsciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis ; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitùs concesso, scilicet custodiâ angelorum ; per quam etsi non juventur quantùm ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantùm ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantùm volunt. Et similiter Antichristus non tantùm nocebit quantùm vellet.

ARTICULUS V. — UTRUM ANGELUS DEPUTETUR HOMINI AD CUSTODIAM A SUA NATIVITATE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non deputetur homini ad custodiam à sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hæreditatem salutis capiunt*, ut Apostolus (Hebr. I, 14) dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cùm sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur : quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit (loc. cit. art. 2 huj. quæst. in arg. *Sed cont.*), quòd « unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum (2).

CONCLUSIO. — Cùm custodia angelorum beneficium commune sit, non à baptismo, sed à nativitate, angelus homini ad custodiam deputatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Origenes dicit super Matth. (hom. VI, ad fin.), super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd angelus ad

(1) Sunt qui putant singulos dæmones singulis hominibus ad exercitium deputari, et qui volunt B. Thomam id quoque sensisse. Hanc eamdem sententiam recitat in Sent. II, d. 11, art. 5, sed eam non approbat.

(2) Ita pariter sentiunt Theophilact. in Comment. sup. Matth., Gennadius (lib. De prædestinat.), Tertullian. (De anima, cap. 57), Pascas. Radbert. (Comment. in Matth.). Ab hac opinione non multùm dissentiebant Græci cùm Deos hominum nativitati præesse assererent.

custodiam hominis deputatur à tempore baptismi : alii verò, quòd à tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus (loc. mox citato) approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitùs, ex eo quòd est christianus, incipiunt à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ et alia hujusmodi. Sed ea quæ providentur homini à Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex præmissis patet (art. 1 et 4 hujus quæst.). Unde statim à nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hæreditatem capiunt salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis; nihilominùs tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur : quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quòd perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum à malis multis retrahuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum ; nihilominùs tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quàm spiritualia prohibere.

Ad *tertium* dicendum, quòd puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quòd angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur à matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (loc. in argum. *Sed contra* citato).

ARTICULUS VI. — UTRUM ANGELUS CUSTOS QUANDOQUE DESERAT HOMINEM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim (Jerem. LI, 9) ex persona angelorum : *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus ergo eam;* et (Isa. v, 5) : *Auferam sepem ejus, et erit in conculcationem*, Glossa interlinearis, id est, angelorum custodiam.

2. Præterea, principaliùs custodit Deus quàm angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundùm illud (Psalm. XXI, 1) : *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multò magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 3, circ. med.) : « Angeli, cùm sunt hìc nobiscum, non sunt in cœlo. » Sed aliquando sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed *contra*, dæmones nos semper impugnant, secundùm illud (I. Petr. v, 8) : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret.* Ergo multò magis boni angeli semper nos custodiunt.

CONCLUSIO. — Cùm custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit; nec angelus custos unquam ex

(1) In hoc articulo docet D. Thomas quòd angelus custos nunquam in hac vita totaliter dimittat hominem suæ curæ commissum ; quod Scriptura sic insinuat (Ex. XXIII) : *Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te, et custodiat in via et introducat in locum quem præparavi; observa eum, audi vocem ejus, nec contemnendum putes, quia non dimittet te, cùm peccaveris.*

toto hominem deserit, licèt permittat quandoque secundùm ordinationem divinorum judiciorum, vel pœnæ vel culpæ defectum pati.

Respondeo dicendum quòd custodia angeli, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.), est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quòd nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali Providentiæ entium. Sed intantum Deus secundùm ordinem suæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est quòd angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundùm ordinem divinorum judiciorum. Et secundùm hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantùm ad effectum custodiæ (1), quia etiam cùm est in cœlo, cognoscit, quid circa hominem agatur; nec indiget morâ temporis ad motum localem; sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII. — UTRUM ANGELI DOLEANT DE MALIS EORUM QUOS CUSTODIUNT.

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim (Is. XXXIII, 7) : *Angeli pacis amarè flebunt*. Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 15, à med.) : « de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, ut habetur (Luc. XV). Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, supra illud (Num. XVIII) : *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa ord. Origenis : « Trahuntur angeli in judicium, utrùm ex ipsorum negligentia, an hominum ignaviâ lapsi sint. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed *contra*, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas; unde dicitur (Apocalypsis XXI, 4) : *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor* (2). Sed angeli sunt perfectè beati. Ergo de nullo dolent.

CONCLUSIO. — Cùm nihil in mundo angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minimè dolent.

Respondeo dicendum quòd angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundùm Augustinum (loc. cit. in arg. 2), non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo, quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum; quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ.

(1) Sicut mater non dicitur relinquere infantem, quandò ita propriè juxta eum vigilans occupatur quod statim potest illi in omnibus adesse.

(2) De beatis quoque dicitur (Apoc. VII) : *Non esuriunt, neque sitiunt ampliùs, neque cadet super illos sol, neque ullus æstus.*

Nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 1, ad fin.), illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundùm quòd agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolutè et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quàm involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolutè loquendo, non volunt : volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundùm quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Isaiæ potest intelligi de angelis, id est, nuntiis Ezechiæ, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur (Isa. XXXVII), et hoc secundùm litteralem sensum. Secundùm verò allegoricum angeli pacis sunt apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò secundùm sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio (1) ad designandum quòd angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad *secundum* patet solutio per ea quæ dicta sunt (corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd tam in pœnitentia hominum, quàm in peccato manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia (2).

ARTICULUS VIII.—UTRUM INTER ANGELOS POSSIT ESSE PUGNA SEU DISCORDIA (3).

De his etiam Sent. II, dist. 11, quæst. I, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim (Job, XXV, 2): *Qui facit concordiam in sublimibus*. Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas, et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Præterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quòd unus angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quòd alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quòd angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed *contra* est quod dicitur (Dan. X, 13) ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum (4) erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus angelus resistit alii; et sic inter eos est pugna.

(1) Ita similiter intelligendæ sunt omnes hujusmodi locutiones quæ reperiuntur sive in sermonibus, sive in quibusdam operibus asceticis.

(2) Insuper addi potest non esse habendam rationem Origenis ita loquentis; quia in ea, ut et in multis aliis turpiter erravit.

(3) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Danielis (X, 13) : *Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus, et ecce Michael unus de principibus primis venit in adjutorium meum*; quæ pugnam inter angelos custodes implicare videntur.

(4) Nonnulli auctores existimant hunc Persarum principem malum esse angelum. Ita Origenes (hom. IV in Gen.), Cassianus (lib. VIII, cap. 13), Richardus à S. Victore (lib. I, De Emman. cap. 17).

CONCLUSIO. — In angelis pugna quidem esse potest, non discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis. Quæ quidem Hieronymus exponit (in illa verba relata in arg. *Sed cont.*), dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed secundùm Gregorium (Moral. lib. XVII, cap. 8, ante med.): « Princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus (1). » Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quòd divina judicia circa diversa regna et diversos homines per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam (2) regulantur. Contingit autem quandoque quòd in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates (cùm in hoc omnes concordent quòd Dei sententia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia (3).

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXIV.

DE DÆMONUM IMPUGNATIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum; et circa hoc quæruntur quinque: 1° Utrùm homines à dæmonibus impugnentur. — 2° Utrùm tentare sit proprium diaboli. — 3° Utrùm omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant. — 4° Utrùm possint vera miracula facere ad seducendum. — 5° Utrùm dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES IMPUGNENTUR A DÆMONIBUS (4).

De his etiam De malo, quæst. III, art. 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non impugnentur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo, cùm dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et

(1) Hæc sententia quam S. Thomas tenet fuit quoque Theodoreti (Comment. ad Dan.), S. Basilii (cont. Eunom. lib. VI), S. Isidor. Pelus. (lib. II, ep. 83). Opinio S. Hieronymi ea de re non clarè liquet.

(2) Ita plures codd. cum Alcan. et editi ferè omnes. Al., *scientiam;* item *providentiam.*

(3) Vel, ut ait ipse D. Thomas (Sent. lib. I, dist. 10, art. 3), voluntates eorum dissentiunt materialiter, sed non formaliter.

(4) De fide est dæmones existere et ab iis homines impugnari, siquidem illud dogma sæpè superiùs Scriptura sacra et omnes Ecclesiæ Patres et doctores apertè proclamant.

mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quòd à dæmonibus impugnentur.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Eph. VI, 12), quòd *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus* (1).

CONCLUSIO. — Impugnantur homines à dæmonibus ex ipsa illorum malitia ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.

Respondeo dicendum quòd circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo (2), qui ordinatè novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte angelorum tam ipsa custodia quàm ordo custodiæ reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundùm Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: et sic mittuntur à Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur (III. Reg. ult.). Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi aliâ intentione puniunt quàm mittuntur. Nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem à Deo propter ejus justitiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad hoc quòd non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundariò autem per custodiam angelorum. Unde (IV. Reg. VI, 16) Elisæus dixit ad ministrum suum: ***Noli timere: plures enim nobiscum sunt quàm cum illis.***

Ad *tertium* dicendum, quòd infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est à carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II. — UTRUM TENTARE SIT PROPRIUM DIABOLI (3).

De his etiam 2 2, quæst. XCVII, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 21, quæst. I, art. 1, et Opusc. VII, cap. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundùm illud (Genes. XXII, 1): *Tentavit Deus Abraham;* tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate

(1) Quæ doctrina confirmari potest ex eo quòd diabolus tentaverit et seduxerit Evam (Gen. III et I. Tim. I): *Et ex eo quòd sit adversarius noster qui tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (I. Pet. V).

(2) Quod non sic accipiendum est quasi Deus positivè ordinet qui dæmones, et quo ordine hominem impugnent ad hoc aut ad illud vitium: *Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat* (Is. I), sed quia impugnationem dæmonum Deus ordinat in aliquod bonum.

(3) Tentare est proprium diaboli, ut insinuat Scriptura sacra: *Accedens tentator* (Matth. IV); *Adversarius vester diabolus circuit quærens quem devoret* (I. Pet. V).

consistit. Cùm ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet (quæst. CXI, art. 2), videtur quòd ad eos non pertineat tentare.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Thess. III, 5) : *Ne fortè tentaverit vos is qui tentat;* Glossa interlinear. « Id est, diabolus, cujus officium est tentare. »

CONCLUSIO. — Tentare ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium est, ut homini non competat, nisi ut diaboli ministro.

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè exprimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulteriùs ex scientia quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cùm aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantùm ad scientiam, vel quantùm ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimodè attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantùm; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque verò tentat, ut juvet; quandoque verò, ut noceat. Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundùm hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, inquantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quòd facit alios scire. Unde dicitur (Deut. XIII, 3) : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palàm fiat, utrùm diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter (1), inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quòd sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quòd contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd dæmones sciunt ea quæ exteriùs aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quàm ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad *tertium* dicendum, quòd dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est (quæst. CXI, art. 3 et 4), aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus, etsi non cogitur voluntas (2), tamen inclinatur.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIA PECCATA PROCEDANT EX TENTATIONE DIABOLI (3).

De his etiam I 2, quæst. LXXX, art. 4, et 5ª, quæst. VIII, art. 7 ad 1, et De malo, quæst. III, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, à med.),

(1) Instrumentaliter quatenus diabolus utitur carne et mundo ad præcipitandum hominem in peccatum ; materialiter inquantum et motus concupiscentiæ et prospera vel adversa mundi sunt materia et objecta quibus homo peccat, si iis succumbat.

(2) Neque coactione quæ vim importat, neque coactione quæ importat necessitatem qualemcumque, ut ait ipse S. Thomas (Sent. lib. II, dist. 25).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim armenorum dicentium : nullum fuisse futurum peccatum, si dæmones non fuissent, qui homines tentatione suâ ad peccandum impellerent; quapropter dicunt peccatum esse simpliciter à dæmone et non à libero arbitrio.

quòd « multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis ; » et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 4, ad fin.), quòd « omnis malitia et omnis immunditia à diabolo excogitatæ sunt. »

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit (Joan. VIII, 44) : *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabunt. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De eccl. dogm. cap. 82) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

CONCLUSIO. — Omnia hominum peccata à dæmone indirectè causantur, directè autem ex arbitrii libertate.

Respondeo dicendum quòd causa alicujus potest dici aliquid dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Indirectè quidem, sicut cùm aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirectè causa illius effectûs ; sicut si dicatur, quòd ille, qui siccat (1) ligna, est causa combustionis eorum : et hoc modo dicendum est quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum ; quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (inducta in arg. 1). Directè autem dicitur esse aliquid causa alicujus, quòd operatur directè ad illud ; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione (2) ; quia, ut Origenes dicit (Periar. lib. III, cap. 2) : « Etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi, » circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maximè supposità corruptione naturæ. Refrenare autem, et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda « eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, » ut Isidorus dicit (De sum. bono, lib. III, sive Sententiarum, cap. 5, § 21.)

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primò peccantem imitantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum : et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæ-

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *secat.*

(2) Illud patet ex Scriptura : *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua* (Gen. VIII). *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cùm conceperit, parit peccatum* (Jac. I). *Unde bella et lites, in vobis, nonne ex concupiscentiis vestris* (ibid. IV).

monum suggestione (1); quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

ARTICULUS IV. — UTRUM DÆMONES POSSINT HOMINES SEDUCERE PER ALIQUA MIRACULA (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maximè vigebit in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit (II. Thessal. II, 9) : *Ejus adventus est secundùm operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus.* Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus (De civitate Dei, lib. XVIII, cap. 18, ante med.) : « Nec corpus quidem humanum ullâ ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti. » Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cùm dicatur (Marc. ult., 20) : *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79 à med.), quòd « magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei. »

CONCLUSIO. — Dæmones, cùm virtus eorum creata sit, miracula propriè facere nequeunt : extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem miracula facere possunt ad homines seducendos.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. CV, art. 8, et quæst. CX, art. 4), si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem, et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen quòd quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt (3); et quando ignis de cœlo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit (quæ fuerunt opera Satanæ), phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XX, cap. 19, prope fin.).

(1) Nisi indirectè inquantum suggessit primum hominis peccatum ex quo deindè cætera sunt secuta.

(2) Si dæmones vera miracula facere possent, tum miraculum in medium adduci non posset ad veritatem religionis demonstrandam. Unde manifestum est quæstionem in hoc articulo disputatam maximi esse momenti.

(3) Theodoretus (quæst. XVIII in Exod.) et Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 8, et lib. LXXXIII Quæst. quæst. 79) magos Pharaonis veras ranas, verosque serpentes effecisse existimant; sed non pauci alii contendunt dæmones loco virgarum serpentes aliundè allatos substituisse; quod nobis probabilius videtur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 2), materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones suâ virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8). Et ideo dicendum est, quòd omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cùm aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundùm rei veritatem perfici possunt; sicut quòd corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quòd corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundùm rei veritatem, sed secundùm apparentiam tantùm. Quod quidem potest dupliciter contingere: uno modo ab interiori, secundùm quòd dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut supra dictum est (quæst. CI, art. 3 et 4): et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cùm enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eâdem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XVIII, cap. 18), quòd « phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis. » Quod non est sic intelligendum, quòd ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur : sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79, à med.) : « Cùm talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publicâ administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt (2). »

ARTICULUS V. — UTRUM DÆMON QUI SUPERATUR AB ALIQUO, PROPTER HOC AB IMPUGNATIONE ARCEATUR (3).

De his etiam Sent. II, dist. 6, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè

(1) Vel dicuntur mendacia quia hæc signa non erunt reverà miracula, siquidem non erunt præter ordinem et vires totius naturæ creatæ.

(2) Nihilominus, ut ait Sylvius, fieri potest ut Deus per aliquem hæreticum faciat miracula, non ad confirmandam hæresim, sed vel ad aliquam veritatem probandam quam ipse prædicat hæreticus, vel ad significandum quòd sacramenta, tametsi per hæreticos ministrata, sunt vera.

(3) Sententia quam in hoc articulo exponit D. Thomas est communior.

suum tentatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acriùs impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arceantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. IV, 11) : *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet Christum superantem.

CONCLUSIO. — Dæmon superatus vacat à tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato (1). Quidam autem dicunt quòd potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabiliùs dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus (2). Unde et (Luc. IV) dicitur quòd consummatâ omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor hom. V in op. Imperf., à med., supra illud Matth. IV : *Vade retro, Satana*) : « Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. » Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. 4, sup. illud: *Diabolus recessit ab illo*), quòd « diabolus instare formidat (3) : quia frequentiùs refugit triumphari. » Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur (Matth. XII, 44): *Revertar in domum meam, unde exivi*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° Utrùm aliquod corpus sit activum. — 2° Utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes. — 3° Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hìc per inferiora corpora fiunt. — 4° Utrùm sint causa humanorum actuum. — 5° Utrùm eorum actionibus dæmones subdantur. — 6° Utrùm cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUOD CORPUS SIT ACTIVUM (4).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 69.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus (De civitate Dei, lib. V, cap. 9, circ. fin.), quòd « in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens, et actum, sicut substantiæ spirituales. »

(1) Ita sentit Origenes (hom. XV in Jos.).

(2) Adverte hìc, ait Cajetanus, quanta fuerit reverentia D. Thomæ ad sacros doctores, quòd, cùm opinio propria, quæ est conclusio, sit tertia, maluit continuare illam cum secunda, trahendo illam ad bonum sensum, ne videretur aliis se præferre.

(3) Quamvis invidere non desinat, sicut præmittit ibi.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem sarracenorum ponentium quòd nulla res producta agit, sed solus Deus ad earum præsentiam facit rationes has vel illas; quod ferè redit ad causas occasionales quas finxit Mallebranchius. Talis error fuit etiam Maurorum, ut refert D. Thomas (Cont. gent. lib. III, cap. 69).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 2), materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones suâ virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8). Et ideo dicendum est, quòd omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cùm aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundùm rei veritatem perfici possunt; sicut quòd corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quòd corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundùm rei veritatem, sed secundùm apparentiam tantùm. Quod quidem potest dupliciter contingere: uno modo ab interiori, secundùm quòd dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut supra dictum est (quæst. CI, art. 3 et 4): et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cùm enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eâdem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XVIII, cap. 18), quòd « phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis. » Quod non est sic intelligendum, quòd ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur : sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79, à med.) : « Cùm talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publicâ administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt (2). »

ARTICULUS V. — UTRUM DÆMON QUI SUPERATUR AB ALIQUO, PROPTER HOC AB IMPUGNATIONE ARCEATUR (3).

De his etiam Sent. II, dist. 6, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè

(1) Vel dicuntur mendacia quia hæc signa non erunt reverà miracula, siquidem non erunt præter ordinem et vires totius naturæ creatæ.

(2) Nihilominus, ut ait Sylvius, fieri potest ut Deus per aliquem hæreticum faciat miracula, non ad confirmandam hæresim, sed vel ad aliquam veritatem probandam quam ipse prædicat hæreticus, vel ad significandum quòd sacramenta, tametsi per hæreticos ministrata, sunt vera.

(3) Sententia quam in hoc articulo exponit D. Thomas est communior.

suum tentatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acriùs impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arceantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. IV, 11) : *Tunc reliquit eum diabolus,* scilicet Christum superantem.

CONCLUSIO. — Dæmon superatus vacat à tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato (1). Quidam autem dicunt quòd potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabiliùs dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus (2). Unde et (Luc. IV) dicitur quòd consummatâ omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor hom. V in op. Imperf., à med., supra illud Matth. IV : *Vade retro, Satana*) : « Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. » Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. 4, sup. illud : *Diabolus recessit ab illo*), quòd « diabolus instare formidat (3) : quia frequentiùs refugit triumphari. » Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur (Matth. XII, 44) : *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° Utrùm aliquod corpus sit activum. — 2° Utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes. — 3° Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hìc per inferiora corpora fiunt. — 4° Utrùm sint causa humanorum actuum. — 5° Utrùm eorum actionibus dæmones subdantur. — 6° Utrùm cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUOD CORPUS SIT ACTIVUM (4).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 69.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus (De civitate Dei, lib. V, cap. 9, circ. fin.), quòd « in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens, et actum, sicut substantiæ spirituales. »

(1) Ita sentit Origenes (hom. XV in Jos.).

(2) Adverte hìc, ait Cajetanus, quanta fuerit reverentia D. Thomæ ad sacros doctores, quòd, cùm opinio propria, quæ est conclusio, sit tertia, maluit continuare illam cum secunda, trahendo illam ad bonum sensum, ne videretur aliis se præferre.

(3) Quamvis invidere non desinat, sicut præmittit ibi.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem sarracenorum ponentium quòd nulla res producta agit, sed solus Deus ad earum præsentiam facit rationes has vel illas; quod ferè redit ad causas occasionales quas finxit Mallebranchius. Talis error fuit etiam Maurorum, ut refert D. Thomas (Cont. gent. lib. III, cap. 69).

Participat enim aliquid de similitudine divini esse secundùm formam quam habet; sed id quod maximè distat à Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cùm sit in potentia tantùm.

Ad *quintum* dicendum, quòd corpus agit et ad formam accidentalem, et formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem: sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens verò agit propriâ virtute. Nec est contra rationem accidentis quòd excedat suum subjectum in agendo, sed quòd excedat in essendo : nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II. — UTRUM IN MATERIA CORPORALI SINT ALIQUÆ RATIONES SEMINALES (1).

De his etiam Sent. II, dist. 7 inf. Exp. litt. et dist. 13, art. 1 corp., et dist. 18, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. V, art. 9 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundùm esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter (2), secundùm scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quòd « dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt. » Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quòd sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum; cùm materiæ non competat agere, ut dictum est (art. præc.). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quòd seminales rationes sint in materia corporali.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, loc. sup. cit.): « Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. »

CONCLUSIO. — Rationes seminales, quæ sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.

Respondeo dicendum quòd denominationes consueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 49); in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturæ translatum est à rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 5), primò impositum fuit ad significandam generationem viventium quæ *nativitas* dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne prin-

(1) Rationes seminales de quibus hic agitur sunt virtutes activæ et passivæ quæ sunt principia generationum et motuum naturalium. Seminales istæ rationes, juxta mentem S. Doctoris non insunt materiæ primæ secundùm se spectatæ, sed sunt in materia corporali.

(2) Nicolai, *sed materialiter tantùm*.

cipium motûs quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem, quòd principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat (1). Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primò quidem, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VI, cap. 10 et 18), sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundùm rationes ideales. Secundò verò sunt in elementis mundi (2), ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio verò modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundùm successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes*, secundùm quòd sunt in materia corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparationem ad suam originem, secundùm quòd deducuntur à rationibus idealibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad *tertium* dicendum, quòd semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quòd ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim (De Trin. lib. III, cap. 9, circ. princ.), quòd « *sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* » Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem propriè loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quòd fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III. — UTRUM CORPORA CŒLESTIA SINT CAUSA EORUM QUÆ HIC IN INFERIORIBUS CORPORIBUS FIUNT.

De his etiam 1 2, quæst. XCV, art. 9, et quæst. XCVI, art. 2 ad 2, et Opusc. V, art. 5 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia non sint causa eorum quæ hìc in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 7) : « Nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora cœlestia, non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis. »

(1) Ita recte vocantur, quia res à nobiliori denominationem accipere solent; nobilissima autem omnium generationum est generatio viventium, cujus principium est semen.

(2) Scilicet in cœlo, sole, luna, tanquam in causis creatis universalibus.

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hìc inferiùs fiunt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quòd omnia quæ fiunt hìc inferiùs, fiunt per hoc quòd calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum quæ hìc fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. v, cap. 6, circa fin.) : « nihil est magis corporeum quàm corporis sexus. » Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus : cujus signum esse videtur quòd duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, et alter femina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum corporalium quæ hìc fiunt.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trinit. lib. III, cap. 4, à princ.), quòd « corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, » et Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 4), quòd « lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit. »

CONCLUSIO. — Corpora cœlestia cùm tantùm mobilia sint secundùm lationis motum, causa sunt omnium eorum, quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet; quod verò movetur, multiformiter; considerandum est in tota natura, quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quantò aliqua magis sunt immobilia, tantò sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia : non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis, sicut in causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dictum Damasceni intelligendum est, quòd corpora cœlestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset quòd formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundùm hujusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed rectè considerantibus apparet quòd hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum : et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas secundùm quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cùm ponantur immobiles; et

(1) Juxta mentem D. Thomæ corpora inferiora per superiora gubernantur, non quasi Deus det superioribus corporibus habere providentiam de inferioribus, sed quia illa superiora corpora fiunt divinæ providentiæ instrumenta, respectu horum inferiorum.

sic sequeretur quòd non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde, secundùm Philosophum (De Gen. lib. II, text. 56 et seq.), necesse est ponere aliquod principium activum mobile; quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundùm quod dicitur (Physic. lib. II, text. 26), quòd homo generat hominem, et sol.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed inquantum suâ universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur: secundùm quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd actiones corporum cœlestium diversimodè recipiuntur in inferioribus corporibus secundùm diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque, quòd materia conceptûs humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino (De civ. Dei, lib. V, cap. 6) ad repellendum divinationem quæ fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundùm diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV. — UTRUM CORPORA CŒLESTIA SINT CAUSA HUMANORUM ACTUUM (2).

De his etiam 2 2, quæst. XCV, art. 5 corp. et De malo, quæst. XVI, art. 7 ad 16, et quodl. XII, art. 5 corp., et VI, lect. 5, com. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cùm moveantur à spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 1 et 3), agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quòd possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quòd reducantur in uniformes motus cœlestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 7) quòd « corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa. »

CONCLUSIO. — Cùm intellectus et voluntas, quæ humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatæ minimè sint; non possunt corpora ipsa cœlestia humanorum actuum causæ directè esse, sed indirectè, agendo per se in corpora, quæ ad utriusque potentiæ opera conducunt.

Respondeo dicendum quòd corpora cœlestia in corpora quidem imprimunt directè et per se, sicut jam dictum est (art. præc.), in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directè (3) quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impe-

(1) Hæc postrema verba desunt in editione Nicolai.

(2) In hoc articulo habes quomodò interimas errores eorum qui motus voluntatis et omnes nostras actiones corporibus cœlestibus subesse voluerunt. Quod profligatum est à papa Sixto V in sua constitutione anno 1586 nonis januarii facta contra exercentes astrologiæ judiciariæ artem, et alia quæcumque divinationum genera.

(3) Ita cod. Alcan. aliique cum edit. plurimis. Edit Rom., *non directè*.

diri secundùm impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quòd intellectus non differt à sensu), ex necessitate sequeretur quòd corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quòd homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifestè sunt falsa, et conversationi humanæ contraria. Sciendum est tamen quòd indirectè et per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, inquantum scilicet tam intellectus quàm voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimodè se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbatâ vi imaginativâ, vel cogitativâ, vel memorativâ, ex necessitate turbatur actio intellectûs. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitûs inferioris. Licèt enim passiones, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tàmen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cœlestium corporum, secundùm quam immutari possunt inferiores vires, minùs pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quàm ad intellectum (1). Ponere igitur cœlestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant quòd talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque (2). Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spirituales substantiæ quæ cœlestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœlestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est (quæst. CXI, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cœlestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad *tertium* dicendum, quòd plures hominum (3) sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitûs, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistunt. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maximè in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quòd sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

(1) Hinc intellectûs operatio non potest esse recta, nisi sit recta seu conveniens dispositio sensuum et præsertim imaginativæ. Voluntas autem neque quoad actus suos absolutè, neque quoad eorum rectitudinem pendet ab appetitu sensitivo, sed potest voluntatis actus esse rectus, etiamsi pars sensitiva sit malè disposita.

(2) Homerus nempe in Odyssæa sua lib. XVIII. v. 135 et 136, nisi quod *mentem* pro voluntate habet.

(3) Eo sensu intelligitur quod habetur (Eccl. I, 15) : *Stultorum infinitus est numerus.*

ARTICULUS V. — UTRUM CORPORA CŒLESTIA POSSINT IMPRIMERE IN IPSOS DÆMONES (1).

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. III, art. 1 ad 4, et art. 2 ad 3, et De potent. quæst. VI, art. 3 corp. et art. 10, et quodl. II, art. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundùm certa augmenta lunæ aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet (Matth. IV et XVII). Sed hoc non esset, nisi corporibus cœlestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

2. Præterea, necromantici (2) observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cœlestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

3. Præterea, corpora cœlestia virtuosiora sunt quàm corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis, et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, vocibus, et figurationibus, atque figmentis; ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit (De civ. Dei, lib. X, cap. 11). Ergo multò magis dæmones subduntur actioni cœlestium corporum.

Sed *contra* est quòd dæmones sunt superiores ordine naturæ quàm corpora cœlestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16 in med.). Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cœlestium.

CONCLUSIO. — Dæmones, cùm sint substantiæ intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo corporum cœlestium actioni subjiciuntur.

Respondeo dicendum quòd circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundùm artem necromanticam, fieri virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Augustinus (De civit. Dei, lib. X, cap. 11) introducit dictum à Porphyrio, quòd « fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis. » Sed hæc positio est manifestè falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret; putà quòd arreptitii loquuntur linguâ ignotâ; quòd recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quòd necromantici faciunt statuas loqui, et moveri, et similia. Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse « animalia corpore aerea, animo passiva, » ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit (De civ. Dei, lib. VIII, cap. 16, à princ.). Et hæc est secunda opinio, secundùm quam dici posset quòd dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut et de hominibus dictum est (art. præc.). Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet (quæst. LI, art. 1), est falsa. Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet, quòd non subduntur actioni cœlestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directè, nec indirectè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quòd dæmones secundùm certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem ad hoc quòd infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus (in cap. 4 Matth. in fin.), et Chrysostomus (hom. LVIII in Matth., cap. 17), dicunt (3).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò interimas hæresim Menandri, Carpocratis et aliorum qui artibus magicis tantam virtutem tribuerunt ut liberum arbitrium dæmonum posse cogi à constellationibus docere non dubitârint.

(2) A mortuorum consultatione vel à divinatione per mortuos ita vocati; est enim græcè νεκρὸς, mortuus, et μαντεία, divinatio.

(3) Idem tradunt Origen. (tract in cap. 17; Matth. Theophylact. (in cap. 17 Matth.), B. Thomas (hìc et De potent. quæst. VI, art. 10 ad 7).

Secundò quia cùm non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est (quæst. cx, art. 4), in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem, quòd cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit (lib. De somm. et vig. cap. 3, post med.), et ideo maximè subjicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones secundùm certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad *secundum* dicendum, quòd dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quòd credant aliquod numen esse in stellis. Secundò quia considerant secundùm aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xxi, cap. 6, à med.): « Dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis; » inquantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI. — UTRUM CORPORA CŒLESTIA IMPONANT NECESSITATEM HIS QUÆ EORUM ACTIONI SUBDUNTUR (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 86, et De verit. quæst. II, art. 11 ad 5, et quæst. V, art. 5 ad 1 et 2, et De malo, quæst. XVI, art. 7 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causâ enim sufficienti positâ, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cùm igitur corpora cœlestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia (2), videtur quòd effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quòd possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti cœlestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cœlestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cœlestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cœlestis corporis, necesse est reduci in aliquod cœleste principium; cùm cœlestia corpora sint causa omnium quæ hìc fiunt. Ergo cùm et illud cœleste principium sit necessarium, sequitur quòd necesse sit impediri effectum alterius corporis cœlestis; et sic omnia quæ hìc contingunt, ex necessitate evenient.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit in lib. De somno et vigil. (sive lib. De divin. per somn. qui illi annectitur, cap. 2), quòd « neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cœlestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire. » Sic ergo non omnes effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt.

CONCLUSIO. — Non omnia, quæ in his inferioribus à corporibus cœlestibus fiunt, de necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio partim quidem absoluta est se-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Joannis Wicleff dicentis omnia de necessitate absoluta evenire.

(2) Seu esse habentia non substantivo, sed adjectivo sensu.

cundùm præmissa, partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (art. 4 hujus quæst.), quòd quamvis ex impressione corporum cœlestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes : et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem (1) impediri effectum cœlestium corporum, non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes. Unde videtur quòd in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundùm antiquam quorumdam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, et quòd, positâ causâ, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quòd omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles (Metaph. lib. VI, text. 5), secundùm duo quæ ipsi supponunt. Primùm enim non est verum, quòd, positâ quâcumque causâ, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundò oportet dicere, quòd omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est verè ens, cùm non sit verè unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est verè ens, neque verè unum. Manifestum est autem, quòd causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens; unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur; sicut quòd aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsùm cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem, et similiter etiam quòd in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium; sed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quòd non omnes effectus cœlestium corporum sunt ex necessitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corpora cœlestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus corporis cœlestis non est infinita; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum et quantùm ad distantiam loci, et quantùm ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum cœlestis corporis (non enim sol eumdem caloris effectum habet in Dacia (3), quem habet in Æthiopia), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt causa impediens effectum alterius

(1) Nicolai, *electionem*.

(2) Corpora cœlestia sunt causæ remotæ, proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes; possunt igitur deficere (Cf. Cont. gent. lib. III, cap. 86, et De verit. quæst. V, art. 9).

(3) Quippe cùm in Dacia summum frigus velut in septentrionali regione quæ olim quoque *Davia* dicta et nunc *Danemarchia* vulgò; Scythiæ nimirum pars quæ à frigoris asperitate celebratur; Ethiopia autem à contrario summum patitur æstum, ut meridionalis regio.

causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cùm sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXVI

DE FATO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fato; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° An fatum sit. — 2° In quo sit. — 3° Utrùm sit immobile. — 4° Utrùm omnia subsint fato.

ARTICULUS I. — UTRUM FATUM SIT ALIQUID (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 93, et Opusc. II, cap. 140, et Opusc. XXVIII, cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (quæ est x in Evang., circ. med.) : « Absit à fidelium cordibus, ut fatum esse aliquid dicant. »

2. Præterea, ea quæ fato aguntur non sunt improvisa; quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. v, cap. 9, in med.) : « fatum à fando dictum intelligimus, id est à loquendo, » ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna à rebus.

Sed *contra*, quod non est, non definitur. Sed Boetius (De consol. prosa 6, à princ.) definit fatum, dicens, « quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus. » Ergo fatum aliquid est (2).

CONCLUSIO. — **Inquantum omnia quæ hìc aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam ordinata, et quasi prælocuta, fatum rectè ponitur.**

Respondeo dicendum quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quòd aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum : sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem ; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat (De civ. Dei, lib. v, cap. 9), quod est contra ea quæ superiùs de Providentia dicta sunt (quæst. XXII, art. 2). Quidam verò omnia fortuita et casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cœlestia corpora ; et secundùm hoc, fatum nihil aliud est quàm dispositio siderum in qua quisque conceptus est, vel natus (3). Sed hoc stare non potest propter duo : primò quidem quantùm ad res humanas ; quia jam ostensum

(1) Fatum, ut ethnici et hæretici quidam illud acceperunt, nihil aliud est quàm cœlestium siderum dispositio secundùm quam omnia quæ in his inferioribus aguntur de necessitate eveniunt, sive sint electiones humanæ, sive alia.

(2) Fatum sic sumptum negari non potest, nisi negetur divina Providentia, ut ait ipse D. Thomas (Cont. gent. lib. III, cap. 73).

(3) Illud fatum est fatum ethnicorum et hæreticorum quod communiter execrantur Origenes cujus verba refert Euseb. (De præparat. Evang. lib. VI, cap. 9), Basil. (Hexam. lib. VI), S. Ambros. Hexam. lib. IV, cap 4), S. Augustin. (Conf. lib. IV, cap. 3), Gregor. hom. X in Evang.), Joann. Sarysbur. (Polycrat. lib. II, cap. 19 et 26).

est (quæst. præc. art. 4), quòd humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum, nisi per accidens et indirectè : causa autem fatalis, cùm habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quòd sit directè et per se causa ejus quod agitur. Secundò quantùm ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra (quæst. præc. art. 6), quòd id quod est per accidens, non est propriè ens, neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est, quòd id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quòd intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem, quòd corpus cœleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quòd aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hìc aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortuna. Et ideo dicendum est quòd ea quæ hìc per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hìc per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipuè intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est (quæst. CV, art. 4, et quæst. CVI, art. 2, et quæst. CXI, art. 2). Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur inquantum omnia quæ hìc aguntur divinæ Providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata (1), et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licèt hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. V, cap. 1, à princ.) : « Si propterea quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat (2). » Et sic Gregorius (loc. cit. in arg. 1) fatum esse negat.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam Providentiam; sic enim nihil temerè fit in mundo, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 34).

ARTICULUS II. — UTRUM FATUM SIT IN REBUS CREATIS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 1 ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 93, princ. et De verit. quæst. V, art. 1 ad 1, et quodl. XII, art. 5 corp. et Opusc. II, cap. 140, et Opusc. XXVIII, cap. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit in rebus

(1) Ita cod. Alcan. cum editis pluribus. Edit. Rom., *ordinata*.

(2) Et addit (cap. VIII), qui non astrorum constitutionem, sicuti est cùm quisque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur : sed omnium connexionem seriemque causarum, quâ fit omne quod fit, fati nomine appellant, non multùm cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est.

(3) Quæstio est de fato juxta sensum catholicum sumpto, et illud fatum nihil est aliud quàm divinæ voluntatis signum, sive dictum divinum. Nam, judicio Varronis, quòd Parcæ constituerunt nascenti, à fando *fatum* est dictum; atque hoc modo S. Augustinus (De civit. Dei, lib. V, cap. 9) ait, apud christianos esse *fatum*. *Non enim*, inquit, *abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis : semel locutus est Deus... quod enim dictum est semel locutus est, intelligitur immobiliter, hoc est incom-*

creatis. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. v, cap. 8 et 9), quòd « ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur. » Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hìc per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quòd multiplicetur secundùm creaturarum multitudinem. Cùm ergo fatum videatur esse unum tantùm, videtur quòd fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed *contra* est quod Boetius dicit (De cons. lib. iv, prosâ 6, à princ.), quòd *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens* (1).

CONCLUSIO. — Fatum est in causis creatis inquantum ordinatæ sunt à Deo ad aliquos effectus producendos.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (quæst. ciii, art. 6), divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundùm quòd est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundùm verò quòd prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit (De consol. lib. iv, loc. sup. cit.) : « Sive famulantibus quibusdam Providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu animâ, seu totâ inserviente naturâ, sive cœlestibus siderum motibus, seu angelicâ virtute, seu dæmonum variâ solertiâ, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur; » de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est (art. 1 hujus quæst., et quæst. civ, art. 2, et quæst. cxi, art. 2). Sic ergo est manifestum, quòd fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (loc. cit. in arg.), *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundùm quod dependet à Deo : et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum; essentialiter verò fatum est ipsa dispositio, seu series, id est, ordo causarum secundarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd intantum fatum habet rationem causæ, inquantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundùm quòd dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum Poeta dixit : *Te tua fata trahunt* (Virg. implic. Æneid. lib. v, vers. 509) (2).

mutabiliter est locutus; sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt, et quæ ipse facturus est.

(1) Hic *dispositio* ponitur pro ordinatione et designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio; *rebus inhærens* dicitur ut fatum distinguatur à providentia quæ in mente divina existit; *mobilibus* verò additur ad ostendendum quòd ordo divinæ providentiæ à rebus contingentiam et mobilitatem non aufert.

(2) Quò fata trahunt retrahuntque sequamur.

ARTICULUS III. — UTRUM FATUM SIT IMMOBILE.

De his etiam De verit. quæst. v, art. 1 ad 5, et quodl. XII, art. 5 corp., et Opusc. XXVIII, cap. 2 et 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius (De consolat. lib. IV, prosâ 6, ante med.) : « Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad punctum medium (1) circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem (2). »

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Topic. lib. II, cap. 3, in declarat. loci 24) : « Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. » Sed fatum est « dispositio inhærens rebus mobilibus, » ut Boetius dicit (De consol. lib. V, prosâ 6). Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maximè videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed *contra* est quod Boetius dicit (loc. cit.), quòd « fatum est immobilis dispositio. »

CONCLUSIO. — Fatum, secundùm considerationem secundarum causarum, mobile est; sed secundùm quòd subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ.

Respondeo dicendum quòd dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari : uno modo secundùm ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundùm se necessariam, ita quòd omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quòd quilibet effectus habet causam; et causâ positâ, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt (quæst. præc. art. 6). Alii verò è contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundùm quòd à divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius) (lib. De anima, cap. 36). Sed hoc supra exclusum est (quæst. XXIII, art. 8), quia immobilitati divinæ Providentiæ repugnat. Et ideo dicendum est quòd fatum, secundùm considerationem secundarum causarum mobile est; sed secundùm quòd subest divinæ Providentiæ, immobilitatem sortitur (2), non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundùm quòd dicimus, hanc conditionalem esse veram, vel necessariam : Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cùm Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit (De consol. prosâ 6, à med.) : « Quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est. » Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA FATO SUBDANTUR (3).

De his etiam sup. art. 1, corp. et Opusc. II, cap. 160, et Matth. II, et Met. lib. IV, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius (De consol. lib. IV, prosâ 6, à med.) : « Series fati cœlum et sidera movet : elementa in se invicem temperat, et alternâ commutatione transformat : eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum se-

(1) Hodiernæ editiones Boetii habent : *ad puncti medium*.

(2) Quia divina providentia est immobilis, ut quæst. XXII, art. 4, et quæst. XXIII, art. 8, et aliundè notum est.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor non omnia fato subdi, quia quæ fato subduntur, subduntur causis secundis, cùm fatum sit ordinatio causarum secundarum ad effectus producendos; constat autem non omnia causis secundis subdi.

minimque renovat progressus; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. » Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. v, cap. 8), quòd « fatum aliquid est, secundùm quòd ad voluntatem et potestatem Dei refertur. » Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 3 et 9, in princ.). Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundùm Boetium (loc. cit.), « est dispositio rebus mobilibus inhærens. » Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus verè immutabilis, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1 et 2). Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed *contra* est quod Boetius dicit (De consol. lib. IV, loc. cit.), quòd « quædam quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant. »

CONCLUSIO. — Cùm fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitùs provisos, ea quæ à Deo immediatè fiunt non subduntur fato : sed ea sola et omnia, quæ subduntur secundis causis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitùs provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua verò sunt quæ immediatè à Deo fiunt, cùm non subdantur secundis causis, non subduntur fato (1); sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (loc. sup. cit.), quòd « ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. » Ex quo etiam patet, quòd « quantò aliquid longiùs à prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur; » quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quòd quidquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis mutabilibus; et ideo non subjiciuntur fato (2), ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD ACTIONEM HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis qui est compositus ex spirituali et corporali creatura; et primò considerandum est de actione hominis; secundò de propagatione hominis ex homine. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. — 2° Utrùm homo possit docere angelum. — 3° Utrùm homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. — 4° Utrùm anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

(1) In hoc differt providentia à fato quòd omnes omninò creaturæ subjiciuntur divinæ providentiæ, non autem fato.

(2) Quidquid id est, quia cum infidelibus, ait ipse Divus Thomas, nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine fati non est à fidelibus liberè utendum, ne videamur illis assentire qui malè de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes (Cont. gent. lib. III, cap. 93).

ARTICULUS I. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ALIUM DOCERE (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 75 fin. et De verit. quæst. XI, art. 1, et Opusc. XVI, cap. 5 fin. et Matth. XXIII, com. 5, et Rom. I, com. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus (Matth. XXIII, 8) : *Nolite vocari Rabbi;* ubi dicit Glossa Hieronymi (2) (interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. XLIII) : « Ne divinum honorem hominibus tribuatis. » Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est, nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quòd scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quòd proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit à magistro; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Tim. II, 7) : *In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, Doctor gentium in fide, et veritate* (3).

CONCLUSIO. — Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ : vel confortando ejus intellectum quo possit ex principiis conclusiones deducere.

Respondeo dicendum quòd circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim (comment. 3 de anima) posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1 et 2, et quæst. LXXIX, art. 5); et ex hoc sequebatur quòd eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundùm hoc ponit, quòd unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quòd movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quòd sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantùm ad hoc vera est, quòd est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundùm unitatem (4) rei scitæ; eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus, et magister. Sed quantùm ad hoc quòd ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solùm secundùm diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est (quæst. LXXVI, art. 1 et 2, et quæst. LXXIX, art. 5). Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt,

(1) Quæstio in hoc articulo disputata maximi st momenti, siquidem hìc S. Doctor explicat uomodò scientiam discipulo doctor tradat.

(2) Perperàm hæc fuerunt Hieronymo attributa; quippe inter illius opera nec quidquam tale occurrit. Sed id expressè habet auctor imperfecti oper. (homelia 43 in Matth.), quod falsò sub nomine Chrysostomi Rabanus refert.

(3) Nec tantùm ibi, sed et passim hoc ipsum insinuat : I. Cor. IV, 17, et VII, 17, et XIV, 33, et Colos. I, 28, et Rom. XII, 7, et I. Cor. XII, 28, et Ephes. IV, 11, et Coloss. III, 16, I. Tim. III, 5, et IV, 11, II. Tim. II, 3.

(4) Nicolai, *veritatem*.

quòd scientia inest à principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est (quæst. LXXXIV, art. 3 et 4); sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare liberè ea quorum scientiam habet; et secundùm hoc discipulus à magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quàm reminisci (1). Sic etiam ponebant, quòd agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est (quæst. LXXIX, art. 2, et quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), quòd intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundùm quòd etiam Aristoteles dicit (De anima, lib. III, text. 14). Et ideo aliter dicendum est quòd docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 32). Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantùm, sicut forma domûs causatur in materia solùm ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cùm aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda : primò quidem quòd ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigendo (2) et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundò attendendum est quòd principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscuntur statim à principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cùm autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat; ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundùm quod dicitur in Poster. lib. I in princ., quòd « omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. » Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primò quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; putà cùm proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cùm proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cùm confortat intellectum addiscentis, non quidem aliquâ virtute activâ, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1, et quæst. CXI, art. 1), de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradûs

(1) Quod ferè omninò redit ad idæas innatas quas cartesiani tam vehementer propugnârunt.

(2) Nicolai, *digerendo*.

in ordine naturæ; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in Poster. lib. I, text. 5, quòd « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut jam dictum est (in corp. art.), homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectûs est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo; et ideo sicut de Deo dicitur (Psal. CII, 3): *Qui sanat omnes infirmitates tuas ;* ita de eo dicitur (Psal. XCIII, 10): *Qui docet hominem scientiam,* inquantum lumen vultûs ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit (De anima, lib. III, comment. 5, versùs finem). Unde non oportet quòd scientia sit qualitas activa (2), sed est principium, per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad *tertium* dicendum, quòd magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directè species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quòd ipse per virtutem sui intellectûs formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa (3) proponit exteriùs.

Ad *quartum* dicendum, quòd signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione; et ideo cùm quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II. — UTRUM HOMINES POSSINT DOCERE ANGELOS (4).

De his etiam Sent. II, dist. 11, art. 4, et Eph. III, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus (Ephes. III, 10): *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, angeli superiores, qui immediatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 3). Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maximè patet de apostolis, secundùm illud (Hebr. I, 2): *Novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis; cùm ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit (in quadam homil. XXXIV in Evang., à med.). Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 1), quòd « omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. » Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

(1) Qui plura desiderat conferat quod dixit S. Doctor (De verit. quæst. XI, art. 4).

(2) Qualitas activa ea est per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, ut supra dictum est.

(3) Nicolaï *significata*.

(4) Homines in statu viæ, ut patet ex tertio argumento et ejus responsione. De hominibus enim, ut ait Cajetanus, in statu patriæ nihil hic dicitur.

CONCLUSIO. — Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare superiores; ita homines viatores, nullos omnino angelos illuminare possunt, quamvis eis loquantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est (quæst. CVII, art. 2), inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem, quòd eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum; quod patet per id quod Dominus dicit (Matth. XI, 11) : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ; sed qui minor est in regno cœlorum, major est illo* (1). Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. V, cap. 19, circ. med.) sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præmiserat enim Apostolus: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo.* Ita dico « absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei; quasi dicat : Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset à sæculis, non ante sæcula; quia ibi primitùs Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est. » Potest tamen et aliter dici quòd « illud quod absconditum est, non tantùm in Deo innotescit angelis; verùm etiam hic eis apparet, cùm efficitur, atque propalatur, » ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit (Epist. ad Ephes. cap. 4, sup. verba cit. in arg. 1), quòd « Apostolis prædicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt, » quia scilicet per prædicationem apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd apostoli instruebantur immediatè à Verbo Dei, non secundùm ejus divinitatem, sed inquantum ejus (2) humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqui homines etiam in statu vitæ sunt majores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute, inquantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cùm tamen multò minus sit in actu.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO PER VIRTUTEM ANIMÆ POSSIT CORPORALEM MATERIAM IMMUTARE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius (Dialog. II, cap. 30, in med.), quòd « sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. » Sed in

(1) Hunc textum ita intelligit Ambros. (lib. V in Luc.), Hieronym. et Beda (in Matth.), et August. (Cont. adversar. legis, lib. II, cap. 5).

(2) Nicolai, *eis*.

operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud (Galat. III) : *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa ordin., quòd « quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maximè pueros. » Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quàm alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multò magis anima hominis potest suâ virtute materiam corporalem immutare.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 8, in princ.), quòd « materia corporalis soli Deo obedit ad nutum. »

CONCLUSIO. — Cùm materia corporalis non immutetur ad formam nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo; illam anima non potest suâ virtute naturali immutare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 2), materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra dictum est (ibid.), quòd materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multò igitur minùs anima suâ virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ ; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit : « Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant ? »

Ad *secundum* dicendum, quòd fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quòd materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quàm contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundùm eam ; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est (quæst. CX, art. 2) quòd materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo meliùs dicendum est quòd ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti ; quæ quidem immutatio spirituum maximè fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt ; oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium ; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit (lib. De somn. et vig. seu lib. De insomniis, cap. 2). Sic igitur cùm aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maximè in vetulis contingit, efficitur secundùm modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam, quòd ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto (1) occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

(1) Ita theologi cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *facto;* al., *fato;* Garcia *fato* legendum putat. Cod. Alcan. *facto* obscurè exhibet. Tarrac., item obscurè, *fato*.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima corpori humano unitur ut forma; et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 3), est actus alicujus organi corporalis; et ideo oportet quòd ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali: ad exteriora verò corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 2 arg. præc.).

ARTICULUS IV. — UTRUM ANIMA HOMINIS SEPARATA POSSIT CORPORA SALTEM LOCALITER MOVERE.

De his etiam De malo, quæst. XVI, art. 10 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est (quæst. CX, art. 3). Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in Itinerario Clementis (qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 15, cap. *Sancta Rom. Ecclesia*), dicitur, narrante Nicetâ ad Petrum, quòd Simon Magus per magicas artes pueri à se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. I, text. 52 et 53), quòd « anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium. »

CONCLUSIO. — Cùm anima corpori unita naturali suâ virtute nullum corpus nisi a se vivificatum movere queat, anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali suâ virtute localiter movere.

Respondeo dicendum quòd anima separata suâ naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quòd cùm anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quòd ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantùm est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divinâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundùm philosophos motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cùm anima secundùm suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus suâ naturali virtute movere potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. X, cap. 11, à med.), et Chrysostomus (super Matth. hom. XXIX, ante med.), frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quòd Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat (1).

(1) Nec tamen iis quæ in prædicto libro Itinerarii narrantur, inhærendum, siquidem inter opera quæ à catholicis vitari debent, recensetur.

QUÆSTIO CXVIII.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine : et primò quantùm ad animam ; secundò quantùm ad corpus. Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine. — 2° Utrùm anima intellectiva. — 3° Utrùm omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA SENSITIVA TRADUCATUR CUM SEMINE (1).

De his etiam Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 86, § 1, et De potent. quæst. III, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem ; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta ; alioquin non posset movere corpus ; et cùm sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam ; quæ cùm numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile ; et sic oportet quòd forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa, nec aliqua pars ejus ; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis ; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet, generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest ; quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati ; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum ; vel esset aliquid aliud ; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est (quæst. LXXVI, art. 1), quòd in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile ; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius ; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed *contra*, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundùm illud (Genes. I, 20) : *Producant quæ reptile animæ viventis.* Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

CONCLUSIO. — Cùm à Deo anima sensitiva non creetur, eo quòd non sit res

(1) In hoc articulo tradit S. Doctor doctrinam peripateticam quâ anima sensitiva et vegetativa cum semine traducitur, ut ait ipse Aristoteles (De gen. anim. lib, II, cap. 3) : *Animam vegetalem et sensualem in seminibus et conceptibus haberi potentiâ statuendum, est non actu.*

subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat, quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen, rectè dicitur anima sensitiva traduci cum semine.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, animas sensitivas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri; et cùm res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quòd anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quòd anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet (quæst. LXXV, art. 3); non enim corrumperetur, corrupto corpore (1). Et ideo cùm non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quòd naturaliter tam anima sensitiva, quàm aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quantò autem aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quantò aliquod corpus est magis calidum, tantò ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem: sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò in actu generationis; quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ; sicut et à principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum: et sicut non refert dicere, quòd aliquid moveatur ab instrumento vel à principali agente; ita non refert dicere, quòd anima generati causetur ab anima generantis, vel à virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est (quæst. LXXV, art. 3), nec oportet hìc iterare.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus generativa non generat solùm in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus verò generativa animalis generat animal. Quantò enim anima fuerit perfectior, tantò virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quòd ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem; ut supra dictum est (quæst. cxv, art. 3 ad 2). Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur, quòd homo generat ho-

(1) Non corrumperetur per se, sed corrumpi posset ab extrinseco, scilicet Deus qui eam condidit ut hoc vel illud corpus informaret, posset eam, corrupto corpore, in nihilum redacere, quod docent quibus placet systema oppositum.

minem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50).

Ad *quartum* dicendum, quòd in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundùm Philosophum (De generat. animal. lib. I, cap. 2 et 20); materia autem fœtûs est illud quod ministratur à femina : in qua quidem materia statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundùm actum secundum, sed secundùm actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cùm autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quòd ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quàm generationi, ut Philosophus dicit (De gen. et corrupt. lib. I, text. 33). Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantùm ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CAUSETUR EX SEMINE (1).

De his etiam sup. quæst. XC, art. 2, et Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 86, 88 et 89, et De potent. quæst. III, art. 9, et quodl. XII, art. 2, et Opusc. II, cap. 94.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim (Gen. XLVI, 26) : *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est (quæst. LXXVI, art. 3), in homine est una et eadem anima secundùm substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit (De generat. animal. lib. II, cap. 3), quòd « non simul fit animal et homo; sed priùs fit animal habens animam sensitivam. » Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundùm speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De eccles. dogm. cap. 14), quòd « animæ rationales non seminantur per coitum. »

(1) Per doctrinam in hoc articulo expositam excluditur error Apollinaris et sequentium ejus qui dixerant animas ab animabus generari sicut à corporibus corpora, ut animadvertit ipse S. Doctor (Cont. gent. lib. II, cap. 88)

CONCLUSIO. — Cùm anima intellectiva sit substantia immaterialis, et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium; non potest nisi per creationem à Deo causari, estque hæreticum dicere eam traduci ex semine.

Respondeo dicendum quòd impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quòd principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quòd virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundùm quòd anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest à semine provenire (1). Et ideo Philosophus (De gener. anim. lib. II, cap. 3) dicit: « Relinquitur intellectum solum deforis advenire. » Similiter etiam anima intellectiva, cùm habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est (quæst. LXXV, art. 2), et ita sibi debetur esse et fieri; et cùm sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solùm per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante causari, nihil est aliud quàm ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quòd anima intellectiva traducatur cum semine (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqui dixerunt, quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel à virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideo dicendum est, quòd anima præexistit in embryone, à principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quòd supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam; quod supra improbatum est (quæst. LXXVI, art. 3). Et ideo alii dicunt, quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantùm, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (De gener. animal. lib. II. cap. 33), quòd intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest: primò quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minùs; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundò, quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò, quia sequeretru quòd generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia

(1) Ita cod. Camer. cum plurimis editis. Cod. Alcan. cum edit. Rom., *ad semen pervenire*.

(2) Illud tamen ab initio non fuit definitum. Nam S. Augustin. S. Gregor. S. Eucher. Salvian. Cassiodor. et Rhaban. rem in dubio relinquunt, quamvis sententiam contrariam fortiter propugnaverint S. Hieron. (Epist. ad August. cont. Ruffin.), S. Hilar. (De Trin. lib. X), S. Ambros. (De paradis.), S. Cyril. Alexand. S. Greg. Nys. S. Chrysost. et multi alii.

subjectum ejus (1) esset ens actu. Si enim à principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quòd sit aliud per essentiam à forma præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundùm eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatum est (quæst. LXXVI, art. 2, et quæst. LXXIX, art. 5). Et ideo dicendum est quòd cùm generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quòd tam in homine, quàm in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quòd sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc ampliùs (2): et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quàm in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solùm ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. CX, art. 1), quòd tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipuè Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit à solo Deo.

Ad *quartum* dicendum, quòd homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ (3).

Ad *quintum* dicendum, quòd in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est : et huic cooperatur Deus; quod verò est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III. — UTRUM ANIMÆ HUMANÆ FUERINT CREATÆ SIMUL A PRINCIPIO MUNDI (4).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 83 et 84, et Hebr. II, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur enim (Gen. II, 2): *Requievit Deus ab*

(1) In edit. Nicolai deest *ejus*.

(2) Hinc ergo patet quòd juxta mentem S. Thomæ dici omnino debet non unam et eamdem animam esse quæ primò functiones vegetativas, deindè sensitivas, et postmodum rationales exerceat; vel primò principium vegetativum, deindè sensitivum et postmodum rationale tribuat; sed quòd primò anima sola vegetativa embryonem informet, ac deindè sensitiva succedat per quam vegetativa expellatur, demumque post utramque rationalis quæ ipsam quoque sensitivam expellit, sed illius deinceps officium exercet, sicut et alterius, etc.

(3) Vel, ut fusiùs alibi explicat S. Doctor, si sit talis forma quæ subsistentiam habeat et esse suum non dependeat totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tum sufficit quòd generans sit causa unionis talis formæ ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam, nec oporteat quòd sit causa ipsius formæ.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim origenistarum et priscillianistarum dicentium : animas humanas antè infusionem corporis peccasse et in corpora, tanquam in muros, inclusas fuisse; quod damnatum est à concil. Constant. (sess. VI), et à concil. Brag. (sess. I, can. 6), et à Leone I (Epist. ad Turib. episc. Astur. et epist. ad Julian.).

omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset, si quotidiè novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maximè pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidiè innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum à principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur (Genes. II, 2): *Deum omne opus suum complesse*.

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed *contra* est quod dicitur (libro De eccles. dogm. cap. 14 et 18), quòd « simul anima creatur cum corpore. »

CONCLUSIO. — Cùm anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit; simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, quòd animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul à principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est: primò quidem quantùm ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quòd homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quòd anima esset homo: quod falsum est, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 4). Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est (quæst. LV, art. 2). Homo enim intelligit à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (quæst. LXXXIV, art. 7), et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam (1), et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multò igitur minùs fecit animam sine corpore. Si verò aliquis dicat, quòd non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quòd aut hoc sit factum ex ejus voluntate aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primò quidem, quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quòd corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundò, quia nulla ratio esset quare animæ à principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertiò, quia videretur à casu esse quòd hæc anima huic corpori uniretur; cùm ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quòd hoc sit ex causa violentiam inferente: et sic erit ei pœnale et triste; quod est secundùm errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius (Cont. hæres. lib. II, hær. 64), animas incorporari propter

(1) Hæc præpositio ponitur pro *præter*, ut ex ipso contextu satis colligitur. Subsumit enim : *Non fuit conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam* (Conf. quæst. LXXXIX, art. 1).

pœnam peccati (1). Unde cùm hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quòd animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur cùm corporibus infunduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere; cùm dicatur (Joan. v, 17) : *Pater meus usque modò operatur*, sed à novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundùm similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd perfectioni universi, quantùm ad numerum individuorum, quotidiè potest addi aliquid, non autem quantùm ad numerum specierum.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quòd ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est (Sap. I, 13) : *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

QUÆSTIO CXIX.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantùm ad corpus; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. — 2° Utrùm semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUID DE ALIMENTO CONVERTATUR IN VERITATEM HUMANÆ NATURÆ.

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. II, art. 1, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et quodl. VIII, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim (Matth. xv, 17) : *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus (De gener. lib. I, text. 35, 36 et 37) distinguit carnem secundùm speciem, et secundùm materiam; et dicit quòd caro secundùm materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundùm materiam, et non caro secundùm speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale (3); quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ

(1) Idem sensit Priscillianus, quippe concilii Bragensis canon sic se habet : *Si quis animas humanas dicit priùs in cœlesti habitatione peccasse et per hoc in corpore humano interjectas, sicut Priscillianus dixit; anathema sit.*

(2) Cf. quæ dicta sunt (quæst. LXXIII, art. 2).

(3) Sic dictum quasi radix et fundus vitæ, seu alimentum quoddam et nutrimentum, quo subindè deficiente et exhausto deficit vita et interit : vel *radicale* quasi à principio ingenitum corpori; sicut et radix est id quod primò innascitur arbori et quòd vitam illius nutrit, auget, conservat. Hinc medici *primigenium* vocant.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cùm ad hoc quòd sit idem numero, requiritur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (lib. De ver. relig. cap. 40, in princ.) : « Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant. » Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ, ut (Confess. lib. VII, cap. 10) : « Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed, » etc. (1).

CONCLUSIO. — Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Met. lib. II, text. 4): « Hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. » Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest : uno modo in communi secundùm naturam speciei, alio modo secundùm quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur. Et secundùm hunc modum aliqui posuerunt, quòd forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet à principio fuit tali formâ formata in primo homine; ita quòd quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non verè accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur (2). Et secundùm hoc alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quòd alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est, ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem. Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primò quidem, quia ejusdem rationis est quòd aliqua forma possit fieri in alia materia, et

(1) Hæc verba Augustini, quæ leguntur in edit. Nicolai, desunt in edit. Rom. 1587, in Patav. 1698, in Veneta 1755, et in Neapol. 1763.

(2) Hæc Magistri Sententiarum opinio fuit expressa (Sent. lib. II, dist. 30, § ult.). Hanc hausisse videtur ex Hugone à S. Victore (lib. De sacramentis, part. VI, cap. 36 et 37).

quòd possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et è converso. Manifestum est autem quòd forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quòd et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundò, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie; sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertiò, quia non est possibile quòd multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundùm quantitatem tantùm, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundùm substantiam materiæ. Solâ autem eâdem substantiâ materiæ manente, non potest dici quòd sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cùm necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quòd aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur, quòd non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cùm ex aqua fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est, multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quàm corpora puerorum; nec iterùm per creationem novæ materiæ; quia secundùm Gregorium (lib. XXXII Moral. cap. 9, in princ.), omnia sunt simul creata secundùm substantiam materiæ, licèt non secundùm speciem formæ. Unde relinquitur, quòd multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quòd alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quartò, quia cùm homo non differat ab animalibus et plantis secundùm animam vegetabilem, sequeretur quòd etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis; cùm materia secundùm naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterùm inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omnino inconveniens. Unde alii dixerunt, quòd forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primò imprimitur in generatione hujus individui; ita quòd illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantùm sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam verò, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primò quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundùm individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nu-

tritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundò, quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1). Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quàm ipsa anima, à qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis verè assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertiò, quia nutrimento indigetur non solùm ad augmentum (alioquin terminato augmento necessarium non esset), sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primò inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo secundùm alios dicendum est, quòd alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, inquantum verè accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus (De anima, lib. II, text. 46, et De gen. lib. I, text. 39), quòd « alimentum nutrit, inquantum est potentia caro. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus non dicit, quòd totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. — Vel potest dici, quòd quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. XV : *Non intelligitis quòd*, etc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqui per carnem secundùm speciem intellexerunt id quod primò accipit speciem humanam, quod sumitur à generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem verò secundùm materiam dicunt esse quæ generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere; sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi (loc. cit. in arg.), quòd « sicut in unoquoque habentium speciem in materia, putà in ligno et lapide, ita et in carne, hoc est secundùm speciem, et illud secundùm materiam. » Manifestum est autem, quòd prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterùm cùm id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (De gener. lib. I, text. 39 et 88), non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit, cùm jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quòd unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quòd hæc distinctio Philosophi non est secundùm diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundùm diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundùm speciem, id est, secundùm id quod est formale in ipsa; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundùm materiam, sic non manet; sed paulatim consumitur, et restauratur; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur (1).

(1) Ex his et sequentibus intelligi potest inanem esse Origenis ratiocinationem quà argumentatur corpus humanum propter continuum materiæ fluxum, non idem numero resurrecturum. « Non requiritur, ait ipse D. Thomas (Cont. gent. lib. IV, cap. 81), ad hoc quòd resurgat homo idem numero, quòd quidquid fuit materialiter in eo secundùm totum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantùm ex eo quantùm sufficit ad complementum debitæ quantitatis, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quod si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea verò non potest convertere nisi quantùm sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum : demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde, deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat (De gener. lib. I, text. 39 et 88).

Ad *quintum* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (De gener. lib. I, text. 39), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando verò aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si verò paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II. — UTRUM SEMEN SIT DE SUPERFLUO ALIMENTI.

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et Cont gent. lib. III, cap. 121, princ. et cap. 122.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus (De orth. fid. cap. 8, à med.), quòd « generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur. » Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quàm cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. X, cap. 20), quòd « nos fuimus in Adam non solùm secundùm seminalem rationem, sed etiam secundùm corpulentam substantiam. » Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed *contra* est quod Philosophus probat multipliciter (De gen. animal. lib. I, cap. 19), quòd « semen est superfluum alimenti. »

CONCLUSIO. — Cùm semen sit illud quod generatur ex alimento antequam con-

vertatur in substantiam membrorum, rectè dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis (art. præc. et quæst. CXVIII, art. 1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solùm in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quòd alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quòd primò unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo videmus quòd in generatione animalis priùs generatur animal quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem; quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solùm ad naturam partis: nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium: et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem; sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est (art. præc.). Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundùm hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus (De gener. anim. lib. I, cap. 18), quòd animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundùm quantitatem sui corporis, et paucæ generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad *tertium;* nam affinitas non attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm derivationem formæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quòd in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundùm

originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre, quam vocat *corpulentam substantiam* (1), derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundùm corpulentam substantiam, sed non secundùm seminalem rationem; quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritûs sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

(1) Hic quæri potest, ut animadvertit editio Parmensis recentissima, quo sensu intelligendum sit, Beatissimam Virginem Christi matrem ei ministrasse *corpulentam substantiam?* Utrùm scilicet in ejus conceptione præstiterit, necne? Nos tenemus id supernaturaliter omnino contigisse; ita ut Spiritus S., purissimum Beatæ Virginis sanguinem conceptui aptum, in uterum deduxerit, ex quo Sacrum Christi Corpus organizatum formaverit, eique animam creatam infuderit; et sic, quod efficaciæ et virtutis est in virili semine, modo excellentiori præstiterit Spiritus S.; Virginem autem, more aliarum feminarum, præparasse et subministrasse materiam corporalem. Quanquam hoc naturaliter procedere potuisse docuit Paulus Zacchia totius statûs ecclesiastici protomedicus generalis in quæstionib. medico legalib. l. VII, tit. 3, quæst. 1, n. 37, animadvertens: « quòd, in naturalibus aliis conceptionibùs, aliquando ita præsens est semen in vicinissimis uteri locis, in quibus fit conceptio, ut nullo motu opus sit ad hoc, ut cum virili semine misceatur: unde est quòd aliquæ absque ulla omnino voluptate, quantùm est ex parte expulsionis proprii seminis, concipiunt; quod et naturaliter in sacratissima Virgine Salvatorem mundi concipiente evenisse potuit: et sic, etiamsi proprium semen præstiterit, nullâ tamen labe illibatam corporis mentisque virginitatem violavit. »

INDEX

PRIMÆ SECUNDÆ SUMMÆ S. THOMÆ

CONTINENS OMNES QUÆSTIONES, QUÆ IN EA PARTE EXPLICANTUR, SERVATO EO, QUI IN AUCTORE EST, ORDINE.

INDEX.

DE CONSILIO QUOD PRÆCEDIT ELECTIONEM. — *Quæstio* 14.

DE CONSENSU QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA QUÆ SUNT AD FINEM. — *Quæstio* 15.

DE USU QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE AD EA QUÆ SUNT AD FINEM. — *Quæstio* 16.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE. — *Quæstio* 17.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI. — *Quæstio* 18.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM INTERIORIS VOLUNTATIS. *Quæstio* 19.

DE EFFECTIBUS DOLORIS SEU TRISTITIÆ. — *Quæstio* 37.

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — *Quæstio* 38.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ. — *Quæstio* 39.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS. DE SPE ET DESPERATIONE. — *Quæstio* 40.

DE TIMORE SECUNDUM SE. — *Quæstio* 41.

DE OBJECTO TIMORIS. — *Quæstio* 42.

DE CAUSA TIMORIS. — *Quæstio* 43.

DE EFFECTIBUS TIMORIS. — *Quæstio* 44.

DE AUDACIA. — *Quæstio* 45.

INDEX.

INDEX.

FINIS.

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12, à princ.), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundùm quòd per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*; postquam prædictum est de *exemplari*, scilicet de Deo et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus *imagine*, id est, de homine, secundùm quòd et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

PRIMA SECUNDÆ.

—

QUÆSTIO I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Ubi primò considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primùm considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm hominis sit agere propter finem.—2° Utrùm hoc sit proprium rationalis naturæ.—3° Utrùm actus hominis recipiant speciem à fine.—4° Utrùm sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.—5° Utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines.—6° Utrùm homo ordinet omnia in ultimum finem.—7° Utrùm idem sit finis ultimus omnium hominum.—8° Utrùm in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINI CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. VI, art. 1 corp. et quæst. XXVIII, art. 6 corp. et quæst. XCIV, art. 2 corp. et quæst. CIX, art. 6 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 2, et Op. II, cap. 100.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quòd est causa actionis; cùm hæc præpositio *propter* designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 1, in princ.). Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cùm aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed *contra*, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet

(1) Hic non quæritur de hoc vel illo agere, sed universaliter. Finis quoque non hic sumitur pro termino qualicumque, sed prout significat causam finalem quam describit Philosophus dicens : finem esse id cujus gratiâ fit aliquid (Met lib. V, text. 2).

per Philosophum (Physic. lib. II, text. 85 et 89). Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

CONCLUSIO. — Cùm hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, et etiam necessariò; omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.

Respondeo dicendum quòd actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur humanæ quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis (1) irrationalibus creaturis in hoc quòd est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non propriè *humanæ*, cùm non sint hominis, inquantum est homo. Manifestum est autem quòd omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundùm rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quòd omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; aliàs non esset humana, ut dictum est (in corp. art.). Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quòd ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visûs est color. Unde sicut impossibile est quòd primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita impossibile est quòd primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quòd si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata à voluntate; et ita aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem (2). Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi actiones non sunt propriè humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum (3), non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II. — UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURÆ (4).

De his etiam infra, quæst. L, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. II, cap. 46, et III, cap. 1, 2, 16, 24, 109, 110 et 111, et De unione Verb. art. 5 corp. et Phys. lib. II, lect. 4, cap. 2 princ. et lect. 10 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognos-

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. an. 1698. Theologi, Nicolai et edit. Patav. an. 1712 omittunt *aliis*.

(2) Nam actio imperata includit actum voluntatis à quo dependet; iste verò actus non fit nisi propter finem; ex eo actu simul cum actione quæ imperatur exsurgit una totalis seu integra actio humana, ideoque dum homo actionem illam facit, propter finem agit.

(3) Habent finem imaginatum, ut quando subitò quis movet pedem aut manum, vel finem naturaliter desideratum, v. g. si quis inattentè barbam fricat.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas, quasi in radice, errorem athæorum qui Dei providentiam negant, aut philosophorum qui docent Providentiam de hìc inferiùs existentibus non esse.

cunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est (1), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42). Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed *contra* est quod Philosophus probat (Phys. lib. II, text. 49), quòd « non solùm intellectus, sed etiam natura agit propter finem. »

CONCLUSIO. — Quanquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ ut propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.

Respondeo dicendum quòd omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur (2) formam, nisi secundùm quòd movetur ab agente : nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis : si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quòd determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quòd aliquid suâ actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura (3) comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est (part. I, quæst. XXII, art. 2 ad 4, et quæst. CV, art. 1 ad 2). Et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando homo per seipsum agit (4) propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, putà cùm agit ad imperium alterius, vel cùm movetur altero impellente, non est necessarium quòd cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd ordinare in finem est ejus quod seipsum

(1) Id est in mente aut in superiori parte animæ quæ dicitur rationalis.

(2) Ita cod. et editi plurimi. Edit. Rom., *non sequitur.*

(3) Idem affirmat auctor de creaturis rationabilibus (Cont. gent. lib. I, cap. 45, et lib. III, cap. 147 et cap. 149, et huj. part. quæst. XXI, art. 4 ad 2).

(4) Ita editi fere omnes. Theologi, *homo seipsum agit.* Cod. Alcan. *dicendum quòd hom quando per se agit.*

agit in finem; ejus verò quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cùm non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quòd particulares causæ moventur à causa universali; sicut cùm rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia (1) officia civitatis. Et ideo necesse est quòd omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.

ARTICULUS III. — UTRUM HUMANI ACTUS RECIPIANT SPECIEM EX FINE.

De his etiam infra, art. 4, et quæst. XVIII, art. 2, 3 et 4, et quæst. LXXII, art. 1 et 3, et Sent. II, dist. 40, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 4 ad 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie (2). Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus in lib. De moribus Eccl. et manichæorum (De mor. manich. cap. 13 æquiv.): « Secundùm quòd finis est culpabilis vel laudabilis, secundùm hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia. »

CONCLUSIO. — Cùm actus propriè dicantur humani, inquantum procedunt à voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, propriè etiam ex fine speciem recipiunt.

Respondeo dicendum quòd unumquodque sortitur speciem secundùm actum, et non secundùm potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cùm enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio verò ab actu, qui est terminus motûs nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quàm motio quædam à calore procedens; calefactio verò passio nihil aliud est quàm motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem à fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eò quòd homo movet seipsum, et movetur à seipso. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst.), quòd actus dicuntur humani, inquantum procedunt à voluntate deliberante; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est quòd principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis : et similiter est terminus eorumdem (3).

(1) Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis pluribus. Edit. Rom. et Patav. an. 1698, *omnia sua particularia.*

(2) Sive non potest ad species diversas pertinere, cùm alioqui diversas essentias haberet.

(3) Finis est principium humanorum actuum

Nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam (in præfat. prope finem), « mores propriè dicuntur humani, » actus morales propriè speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus, et hoc idem ipsum est de ratione actûs, ut scilicet sit ab aliquo quantùm ad actionem, et ut sit ad aliquid quantùm ad passionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis, secundùm quòd est prior in intentione, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), secundùm hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem actus numero, secundùm quòd semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quòd unus actus secundùm speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundùm speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ (1); et ex hoc erunt diversi actus secundùm speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solùm ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et è converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundùm speciem naturæ, esse diversos secundùm speciem moris, et è converso.

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANÆ VITÆ (2).

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. II, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundùm suam rationem est diffusivum suî, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, in princ. lect. 1). Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quòd illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quòd in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle

quantum sunt humani, siquidem movet secundùm quod est in intentione; est etiam eorumdem terminus, quatenus est in executione; hinc actus humani, sive considerentur ut actiones, sive ut passiones speciem ex fine sortiuntur.

(1) Vel ab eodem diversis temporibus aut per respectum ad diversas personas; vel eodem tempore à diversis et per respectum ad eamdem personam.

(2) Impossibile est procedere in infinitum in finibus, tum ex parte intentionis, quia tunc subtraheretur ultimus finis, utpotè principium intentionis, et ita nihil appeteretur; tum ex parte executionis, quia tunc tolleretur primum eorum quæ sunt ad finem, utpotè principium executionis, et sic nullus inciperet unquam operari.

me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Metaph. lib. II, text. 8), quòd « qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. » Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quòd procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

CONCLUSIO. — **In finibus et his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum, à quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.**

Respondeo dicendum quòd per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quòd remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat (Physic. lib. VIII, text. 34), quòd non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cùm non moveant nisi per hoc quòd moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio : unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet. Ea verò quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quæ sunt ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de ratione boni est quòd aliquid ab ipso effluat, non tamen quòd ipsum ab alio procedat. Et ideo cùm bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quòd non sit ultimus finis; sed quòd à (1) fine primo supposito (2) procedatur in infinitum inferius versùs ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum (3), cujus est secundùm aliquam causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur (Sap. XI) : Deus *omnia disposuit in numero, pondere et mensura.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat (Posterior. lib. I, text. 6), quòd « in demonstrationibus non est processus in infinitum; » quia in demonstrationibus attenditur

(1) Theologi removent præpositionem à; eam verò habent codd. et editi ferè omnes.

(2) Id est à fine primo qui supponitur esse.

(3) Sive cum judicio quodam et notitia, veluti sciens et eligens quibus magis aut minus bonitatem diffundat.

ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, inquantum hujusmodi, quòd ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quòd circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V. — UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES (1).

De his etiam infra, quæst. XII, art. 1, et quæst. XIII, art. 3 ad 2, Sent. II, dist. 24, art. 3 corp. et III dist. 31, quæst. I, art. 1 corp. et De malo, quæst. XIV, art. 2 corp. fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1 et 5) quòd « quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor; scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute. » Hæc autem manifestè sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quòd constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, putà in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, putà in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed *contra*, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur (Philipp. III, 19) : *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur (Matth. VI, 24): *Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

CONCLUSIO. — Cùm illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum suî ipsius; non possunt unius hominis plures sîmul esse fines ultimi.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari. Prima est, quia cùm unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius (2). Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, à princ.) : « Finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plenè (3) sit. » Oportet igitur quòd ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad

(1) Hujus quæstionis sensus est utrùm alicujus hominis voluntas possit uno eodemque tempore fieri, actu scilicet vel virtute, in plura, sic ut singula eorum intendat tanquam ultimos fines.

(2) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. Camer. et aliis, *ut sit bonum perfectum ipsius*.

(3) Al., *plenum*.

ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quòd in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum (1) ipsius. Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitûs qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitûs est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum. Tertia ratio est, quia cùm actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est (art. 3 hujus quæst.), oportet quòd à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundùm formalem rationem communem. Cùm igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipuè quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quòd sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti (2) ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad *secundum* dicendum, quòd, etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quòd sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.

Ad *tertium* dicendum, quòd potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.).

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO OMNIA QUÆ VULT, VELIT PROPTER ULTIMUM FINEM (3).

De his etiam infra, quæst. LX, art. 2 corp. et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 5, quæst. IV, et Cont. gent. lib. I, cap. 110.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocosè agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit (in princ. Metaphys. cap. 2, in princ.), quòd « scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur: » nec tamen potest dici, quòd quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, à princ.): « Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. »

CONCLUSIO. — Cùm ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ; oportet ut quæcumque vult homo velit propter ultimum finem.

(1) Edit. Rom., *perfectivum*.

(2) Vel transpositâ constructione, *accipiebantur ab his qui*, etc.

(3) Juxta mentem D. Thomæ quæcumque homo vult deliberatè, ea vult actu vel virtute propter ultimum finem.

Respondeo dicendum quòd necesse est quòd omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primò quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum (1) finem. Secundò, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quòd causæ secundæ moventes non movent (2), nisi secundùm quòd moventur à primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantùm ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad *secundum* de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur : sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine (4).

ARTICULUS VII. — UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM (5).

De his etiam sup. art. 5 corp. et Eth. lib. I, lect. 9. fine.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundùm ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quòd in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundùm ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 4, in princ.), quòd « omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem qui est beatitudo. »

CONCLUSIO. — **Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quæ per varia studia homines ut ultimòs fines assequi conantur.**

Respondeo dicendum quòd de ultimo fine possumus loqui dupliciter :

(1) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *propter ultimum*.

(2) Edit. Rom. omittit *nisi*.

(3) Si quæritur quis sit finis ultimus, utrùm materialis an formalis, respondent Billuart, Sylvius, Contenson et alii aliquando esse materialem et in concreto et aliquando esse formalem, nempè beatitudinem in communi et rationes D Thomæ nihil magis evincere.

(4) Seu de termino viæ ad quem velut ad finem tendit.

(5) Omnes homines conveniunt in ultimo fine formali, quia omnes appetunt suam perfectionem et benè esse; sed inter se dissentiunt circa rem in qua ratio beatitudinis constituenda est aut circa ultimum finem materialem.

uno modo secundùm rationem ultimi finis; alio modo secundùm id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantùm igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5 hujus quæst.). Sed quantùm ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum; quidam verò voluptatem; quidam verò quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maximè delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo verè invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falsò in aliis rebus.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5 hujus quæst.).

ARTICULUS VIII. — UTRUM IN ILLO ULTIMO FINE ALIÆ CREATURÆ CONVENIANT (1).

De his etiam infra, quæst. CIII, art. 2, et Sent. II, dist. 38, art. 1 et 2 corp. et 1 Cont. gent. lib. I, cap. 75 et III, cap. 17, 25 et 27 fin. et 97, et De ver. quæst. V, art. 6 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 10, in princ., et cap. 4, lect. 1), quòd « Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem. » Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis (2) est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quòd in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed *contra* est, quòd ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 1, et De Trinit. lib. XIII, cap. 4). Sed « non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint, » sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 5). Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

CONCLUSIO. — Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantùm ad illius consecutionem et adeptionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 22), finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, et *quo* (3): id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quòd

(1) In hoc articulo S. Doctor explicat hæc verba S. Scripturæ: *Ego sum et primus et novissimus, principium et finis* (Apoc. XXII); *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov. XVI).

(2) Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis plurimis. Edit. Rom., *bonum voluntatis.*

(3) Finis *cujus gratiâ* est res quæ appetitur seu finis objectivus; finis *quo* est rei assecutio et possessio; dicitur quoque finis formalis.

motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum (1); quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundùm quòd sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primò quidem, in quibus sit. Secundò, quid sit. Tertiò, qualiter eam consequi possumus. Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm beatitudo consistat in divitiis. — 2° Utrùm in honoribus. — 3° Utrùm in fama sive in gloria. — 4° Utrùm in potestate. — 5° Utrùm in aliquo corporis bono.— 6° Utrùm in voluptate.—7° Utrùm in aliquo bono animæ.—8° Utrùm in aliquo bono creato.

ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN DIVITIIS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 30, et Op. II, cap. 108, 262, 264, et Op. XX, lib. I, cap. 8, et Matth. V, com. 3, 4 et 5, et Eth. lib. I, lect. 5 fine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis in divitiis consistat. Cùm enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maximè in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt propriè (3) divitiæ; dicitur enim (Eccl. x, 19): *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundùm Boetium (De consol. lib. III, prosâ 2, à princ.), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 5, et Polit. lib. I, cap. 6): « ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. » Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cùm nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maximè in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecuniâ,* ut dicitur (Eccl. v, 9). Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed *contra,* bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quàm in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius (De consol. lib. II, prosâ 5, circa princ.) dicit: « Divitiæ effundendo magis quàm coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. » Ergo in divitiis beatitudo non consistit (4).

(1) Ut tam præclarè ait S. Augustinus: *Fecit Deus creaturam rationalem, uti summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

(2) Responsio negativa patet ex Scripturis: *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere* (Ps. LXI). *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis* (Eccl. v). Et infra: *Divitiæ conservatæ in malum domini sui.*

(3) Al., *præcipuè.*

(4) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Patav. an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hac nota: *Hoc argumentum in pluribus codi-*

CONCLUSIO. — Cùm beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam; impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6), scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundùm se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura (1) rerum venalium. Manifestum est autem quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis (2), sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundùm illud (Psal. VIII, 8): *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multò minùs habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantùm ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecuniâ acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd pecuniâ (4) possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur (Prov. XVII, 16) : *Quid prodest stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit ?*

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundùm certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 6, à med.). Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni (5). Nam summum bonum quantò perfectiùs possidetur, tantò ipsum magis amatur et alia contemnuntur; quia quantò magis habetur, magis cognoscitur; et ideo dicitur (Eccli. XXIV, 29): *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est è converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur (6), et alia appetuntur, secundùm quòd significatur (Joan. IV, 13), cùm Dominus dicit : *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterùm;* et

cibus deest; habent insuper sequens argumentum: *Præterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendam; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in De consol., lib.* III, *prosâ* 3, *inter abundantissimas opes aliqua semper animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui verò eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsæ vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præsidio indigent ut serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.*

(1) Al., *mensura quædam.*

(2) Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli. Al., deest *hominis.*

(3) Al., *dispositum.*

(4) Al., *pro pecunia.*

(5) Al., *primi boni.*

(6) Al., *tempore contemnuntur.*

hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cùm habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quòd in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN HONORIBUS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 28, et Op. II, cap. 108 et 264, et Matth. V, et Ethic. lib. I, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est « præmium virtutis, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 8, in princ.). Sed honor maximè videtur esse id quod est virtutis præmium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ergo in honore maximè consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maximè videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit (Eth. lib. VIII, cap. 14), et loco nunc cit.; et (1. Tim. I, 17) dicit Apostolus : *Soli Deo honor, et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maximè desideratum ab hominibus est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quàm honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed *contra*, beatitudo est in beato. Honor autem « non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, » ut Philosophus dicit (Eth. lib. I, cap. 5). Ergo in honore beatitudo non consistit.

CONCLUSIO. — Cùm secundùm beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutivè in honoribus beatitudo hominis consistit.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maximè attenditur secundùm beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundùm partes ejus, id est secundùm illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad *secundum* dicendum, quòd honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quòd ipse honor faciat eos excellentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in corp. art.), contingit quòd homines maximè honorem desiderant; unde quærunt homines maximè honorari à sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

(1) Ex Scripturis patet beatitudinem hominis non in honore consistere: Salomonis, Amani et aliorum historiam consule.

ARTICULUS III. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN FAMA, SIVE GLORIA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 29, et Op. II, cap. 108 et 264, et Op. XX, lib. I, cap. 7 et 8

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis prc tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 18) : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, « bonum est diffusivum sui, » ut patet per Dionysium (De divin. nom. cap. 4, circ. princ. lect. 1). Sed per gloriam bonum hominis maximè diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug., cont. Maximin. lib. III, cap. 13, circ. med.), nihil aliud est quàm « clara cum laude notitia. » Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit (De consolat. lib. II, prosâ 7, circa med.) : « Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cùm futuri famam temporis cogitatis. » Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed *contra*, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius (De consolat. lib. III, prosâ 6, in princ.) : « Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt (2) : quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falsò prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. » Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

CONCLUSIO. — Impossibile est in fama seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quàm « clara notitia cum laude » (3), ut Ambrosius dicit (August. loc. cit. in arg. 2). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio à rebus cognitis causatur : sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundùm illud (Psalm. XC, 15) : *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* Est etiam aliud considerandum, quòd humana notitia sæpe fallitur, et præcipuè in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur (II. Cor. x, 18) : *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur ibi de gloria

(1) *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus, quasi flos agri. Exsiccatum est fœnum et cecidit flos* (Is. XL).

(2) Al., *attulerunt.*

(3) Gloria est honos cum laude conjunctus, videlicet judicium significatum de excellentia alterius. Hinc ita definitur à Tullio lib. III Tusculan. qu. c. 2: *Consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene judicantium de excellente virtute.* Atque in hoc gloria differt ab honore simpliciter dicto, qui non est semper cum ista laude conjunctus.

quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est à Deo coram angelis ejus. Unde dicitur (Marc. VIII, 38) : *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quòd derivetur à bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam (1). Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quòd fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd fama non habet stabilitatem, imò falso rumore de facili perditur (2); et, si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN POTESTATE (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 51, et Op. II, cap. 108 et 274.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maximè videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet (Exod. XXII, 28) : *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quòd homo etiam alios congruè possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cùm sit maximè appetibilis, opponitur ei quòd maximè est fugiendum. Sed homines maximè fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed *contra*, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maximè imperfecta; ut enim dicit Boetius (De consolat. lib. III, prosâ 5, circa med.), « potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, » et postea : « Potentem censes, cui satellites latus ambiunt; qui quos terret, ipse plus metuit? » Non igitur beatitudo consistit in potestate.

CONCLUSIO. — Potestas, cùm principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quàm in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primò quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet (Metaph. lib. V, text. 17); beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundò quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum : unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quàm in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quòd in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quòd cùm beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cùm de ratione beatitudinis sit quòd sit per se sufficiens, ut patet (Ethic. lib. I, cap.

(1) *Perfectam* si sanctorum in cœlo regnantium gloria; *inchoatam* si eorumdem adhuc in terris degentium.

(2) Hinc Boetius ubi supra : Ne commemoratione quidem dignam puto, quia nec judicio provenit, nec unquam fama perdurat.

(3) *Melior est,* ait Scriptura, *sapientia quàm vires et vir prudens quàm fortis* (Sap. VI). *Potentes potenter tormenta patiuntur et fortioribus fortior instat cruciatio.*

7), necesse est quòd beatitudine adeptâ, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, putà sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia, quia cùm beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire : quod non convenit præmissis. Dicitur enim (Eccle. v, 12), quòd *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus, et ut plurimum à fortuna; unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet quòd in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divina potestas est sua bonitas; unde uti suâ potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quòd homo assimiletur Deo quantùm ad potestatem, nisi assimiletur ei quantùm ad bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut optimum est quòd aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si malè utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd servitus est impedimentum boni usûs potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO CORPORIS BONO (1).

De his etiam infra, quæst. III, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 32 et 37 princ. et Op. III, cap. 264, et Ps. XXXII, et Ethic. lib. I, lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim (Eccli. xxx, 16) : *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 5, à princip. lect. 1), quòd « esse est melius quàm vivere, et vivere melius quàm alia quæ consequuntur. » Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cùm ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quòd salus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò ab altiori principio dependet; quia quantò est causa superior, tantò ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundùm influentiam, ita causalitas finis attenditur secundùm appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maximè desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maximè consistit beatitudo.

Sed *contra* est quòd secundùm beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundùm bona corporis à multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, à leone in fortitudine, à cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

CONCLUSIO. — Cùm corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, consistere.

(1) Insinuatum est à Scripturis quòd beatitudo non potest consistere in bonis corporis : *In sudore vultûs tui vesceris pane* (Gen. III); *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis* (Job, XIV).

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primò quidem, quia impossibile est quòd illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eò quòd navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundùm illud quod dicitur (Eccli. xv, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem quòd homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem; non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quòd ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. Secundò, quia dato quòd finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quòd finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet à corpore, ut supra ostensum est (part. I, quæst. LXXV, art. 1, et quæst. XC, art. 4), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quòd in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad *secundum* dicendum, quòd esse simpliciter acceptum, secundùm quòd includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quòd ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quòd « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quòd ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio; cujus similitudinem appetunt, secundùm suam perfectionem, quædam quidem secundùm esse tantùm, quædam secundùm esse vivens, quædam secundùm esse vivens et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 44, quæst. I, art. 3, quæst. IV ad 3 et 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 27 et 33, et Opusc. I, cap. 108, et Matth. V, et Ethic. lib. II, lect. 3 et 10.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cùm sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maximè convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 2). Ergo beatitudo maximè in voluptate et delectatione consistit.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errores Cerinthianorum, Chiliastarum, Judæorum, Saracenorum et philosophorum qui in his voluptatibus justorum retributiones constituerunt.

2. Præterea, causa prima vehementiùs imprimit quàm secunda, ut dicitur (lib. De causis, prop. 1). Influentia autem finis attenditur secundùm ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maximè movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quòd delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quòd alia bona contemnere facit. Ergo videtur quòd ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maximè in voluptate consistat.

3. Præterea, cùm appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed *contra* est quod Boetius dicit (De consol. lib. III, prosâ 7) : « Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur » (1).

CONCLUSIO. — Cùm omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.

Respondeo dicendum quòd quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 13, ad fin.). In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quòd omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quòd nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum : nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundùm sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cùm enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eò quòd forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur; unde forma à materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam : intellectus verò, qui est vis à materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum à materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet

(1) Corporeæ voluptates, ait editio Parmensis recentissima, vel illicitæ sunt, vel licitæ. Si illicitæ, et desideriis antecedentibus, et doloribus consequentibus ita circumfundi solent, ut plus amari, quàm jucundi admistum habeant. Unde Chrysostomus (hom. LXIX in Matth.) aiebat : *Si saltatricis alicujus amoribus captus quispiam fuerit, omni malitiâ durius, omni peregrinatione molestius, omni obsessâ civitate miserius tormentum sustinebit.* Si verò sunt licitæ voluptates corporis, nimirum conjugii, hujus fructûs liberi, parentibus sæpe adeo sunt infensi, ut probanda videatur sententia *Euripidis* in Andromacha, qui *carentem liberis infortunio* dixit *esse felicem.*

quòd bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensûs delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapientiæ (VII, 9) dicitur quòd *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ejusdem rationis est quòd appetatur bonum, et quòd appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quàm quietatio appetitûs in bono; sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsùm, et quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem : si verò dicat causam formalem, vel potiùs causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad *secundum* dicendum, quòd vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quòd operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles; unde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni; et non è converso, ut dictum est (in corp. art.). Unde non sequitur quòd delectatio sit maximum et per se bonum; sed quòd unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

ARTICULUS VII.— UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO ANIMÆ (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per trìa dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est (art. 5 et 6 hujus quæst.). Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat (2) magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maximè amatur : quod patet ex hoc quòd propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis; sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (art. 5 hujus quæst.). Ergo beatitudo est aliquid animæ; et ita consistit in bonis animæ.

Sed *contra* est quòd, sicut Augustinus dicit (De doctrina christiana, lib. I, cap. 22) : « id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. » Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò interimas hæresim Begardorum et Beguinorum dicentium quòd omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa; quod damnatum est à papa Clemente V in concil. Viennensi.

(2) Ita cod. Alcan., aliique cum editis plurimis. Theologi omittunt *amat*.

CONCLUSIO. — Beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens : sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 8), finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quòd ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentiâ virtuosâ actu virtuosa. Cùm autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quòd id quod est secundùm se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quòd ipsa anima sit ultimus finis suî ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum (1). Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis : quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quòd aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quòd beatitudo est aliquid animæ (2); sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm quòd sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solùm potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit esse quoddam bonum animæ.

Ad *secundum* dicendum, quantùm ad propositum pertinet, quòd beatitudo maximè amatur tanquam bonum concupitum (3); amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrùm autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cùm de charitate agetur (2 2, quæst. XXV, art. 10, et quæst. XXVI, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens : sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO (4).

De his etiam part. I, quæst. II, art. 1 corp. et quæst. LXXXII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. LXXXV, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 7, § 15, et cap. 54, et Opusc. II, cap. 108 et 264, et Opusc. XX, lib. I, cap. 8, et Psal. XXXII.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat

(1) Ita cod. Alcan., et Camer., cum Nicolai. Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum*.

(2) Scilicet actus animæ seu operatio ipsi inhærens ipsamque perficiens.

(3) Amor ille vocatur amor concupiscentiæ, alius verò dicitur amor amicitiæ.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Almarici dicentis beatitudinem nihil aliud esse quàm videre Deum in suis creaturis, quia beati, ut aiebat, non vident Deum ullo pacto in se, sed in suis creaturis, quod ab Innocentio III anathemate profligatum est.

in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius (De divinis nominibus, cap. 4, part. I, lect. 3 et 6), quòd « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum ; » ex quo potest accipi, quòd summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cùm ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (part. I, quæst. LXXV, art. 7, et CVIII, art. 8, et CXI, art. 1), videtur quòd beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto (1); unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui (Phys. lib. VIII, text. 17) dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quàm ipse capere potest. Cùm ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quòd per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit ; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 26, in princ.) : « Ut vita carnis anima est ; ita beata vita hominis Deus est : » de quo dicitur (Psal. CXLIII, 15) : *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus* est (2).

CONCLUSIO. — Cùm appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit præter universale bonum quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectûs est universale verum. Ex quo patet, quòd nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale ; quod non invenitur in aliquo creato, sed solùm in Deo ; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundùm quod dicitur (Psal. CII, 5) : *Qui replet in bonis desiderium tuum*, etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem ; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum (3), tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad *secundum* dicendum, quòd si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut

(1) Ita cod. Alcan. Camer., aliique. Editi plurimi, *in suo opere perfecto*.

(2) Et alibi : *Dominus pars hæreditatis meæ* (Ps. XV). *Quid mihi est in cœlo et à te quid volui super terram ?... Pars mea Deus in æternum* (Ps. LXXII). *Satiabor cùm apparuerit gloria tua* (Ps. XVI).

(3) Ita cod. Camer., ex quo theologi, Nicolai et edit. Patav., sic legunt. Cod. Alcan., *bonorum*. Edit. Rom., *subjectum beatitudinis omnium bonorum*.

in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum creatum non est minus quàm bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quàm bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et à toto universo, est bonum finitum, et contractum.

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO (1), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm beatitudo sit aliquid increatum. — 2° Si est aliquid creatum, utrùm sit operatio. — 3° Utrùm sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantùm. — 4° Si est operatio intellectivæ partis, utrùm sit operatio intellectûs an voluntatis. — 5° Si est operatio speculativi intellectûs aut practici. — 6° Si est operatio intellectûs speculativi, utrùm consistat in speculatione scientiarum speculativarum. — 7° Utrùm consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. — 8° Utrùm in sola speculatione Dei, quâ per essentiam videtur.

ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDO SIT ALIQUID INCREATUM (2).

De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 5, et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius (De consol. lib. III, prosâ 10, circ. med.) : « Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri. »

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cùm ergo non sint plura summa bona, videtur quòd beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, « quo solo fruendum est, » ut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 5 et 22). Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed *contra,* nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundùm Augustinum (De doct. christ. lib. I, cap. 3, in princ.) : « illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt. » Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

CONCLUSIO. — Beatitudo hominis quantùm ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantùm verò ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. præc. art. 7), finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur; sicut si dicatur, quòd possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosâ est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus suâ infinitâ bonitate potest voluntatem hominis perfectè implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quàm adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis

(1) In hac quæstione agitur de beatitudine formali, et quæritur quodnam sit genus ejus remotum, deinde quid propinqùius et postea quodnam sit proximum : postremò quæ sit ipsius differentia, ut sic ratio beatitudinis compleatur.

(2) Quod in hoc articulo docet D. Thomas certum est et communiter ab omnibus theologis recipitur.

consideretur quantùm ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantùm ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundùm quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudo dicitur ultimus finis (1), per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1, et III, dist. 34, quæst. I, art. 5 corp. et III, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. II et quæst. IV, art. 2, et quod. VIII, art. 19 corp. et Ethic. lib. I, lect. 1, et Metaph lib. IV, lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus (Rom. VI, 22) : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit (De consol. lib. III, prosâ 2, circ. princ.), quòd « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens (3), cùm sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens (4) in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, putà somno, vel aliquâ aliâ occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 7), quòd « felicitas est operatio secundùm virtutem perfectam. »

CONCLUSIO.—Cùm beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.

Respondeo dicendum quòd secundùm quòd beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quòd beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis con-

(1) Beatitudo non est ultimus finis *cujus gratiâ*, sed ultimus finis *quo* (Cf. quæst. I, art. 8, not.).

(2) Inter theologos quidam beatitudinem hominis formalem ponunt in quodam illapsu divinitatis in essentiam animæ, quidam in habitu deificante essentiam animæ et perficiente potentiam ad operationem, quod S. Bonaventuræ tribuitur; quidam in intellectione Dei increatâ, ut Magister Bonæ Spei; quidam in solo actu voluntatis, scilicet amore amicitiæ, ut vult Scotus, vel fruitione, ut placet aliis; quidam in actibus intellectûs et voluntatis simul, ita plures ex societate Jesus; alii tandem in solo actu intellectûs, ita cum suo doctore omnes thomistæ (Billuart, De ult. fin. dissert. II, art. 2).

(3) Ita cod. Alcan. Tarrac., et Camer., cum editis fere omnibus. Edit. Rom., *in bono existens*.

(4) Al., *ut aliquid existens*.

sistere. Manifestum est autem quòd operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus (1) à Philosopho nominatur (De anima, lib. II, text. 2, 3 et 6) : nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quòd in aliis rebus « res unaquæque dicitur esse propter suam operationem, » ut dicitur (De cœlo, lib. II, text. 17). Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita dicitur dupliciter : uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim (quæst. II, art. 5 et 7), quòd esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundùm quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur (Joan. XVII, 4) : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum et unum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quòd sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cùm dixit, quòd est « status omnium bonorum aggregatione perfectus : » per quod nihil aliud significatur, nisi quòd beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideo (Ethic. lib. I, loco cit. in arg. *Sed cont.*) ipse etiam ostendit, quòd « beatitudo est bonum perfectum. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 16), duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle; et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundùm quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundùm hoc necesse est quòd diversimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundùm aliquam operationem, quâ conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna (2). In hominibus autem secundùm statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundùm operationem quâ homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 10), ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens : « Beatos autem dicimus, ut homines. » — Sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut angeli in cœlo*, sicut dicitur (Matth. XXII, 30). Quantùm

(1) Juxta peripateticos actus primus est potentia aut facultas operandi; actus secundus est operatio ipsa.

(2) Non quòd alias operationes præter illam beatificam non exerceant, sed quòd operatio illa per quascumque alias, ne ad momentum quidem, interturbetur vel distrahatur. Hinc dum nos custodiunt, semper videre tamen faciem Patris indicantur (Matth. XVIII).

ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia unâ et continuâ et sempiternâ operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantùm deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantùm deficimus à beatitudinis perfectione : est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quantò operatio potest esse magis continua et una, tantò plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quàm in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari : et quia etiam ipsam cessationem (putà somni (1), vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse

Et per hoc patet solutio ad *quintum* et ad *sextum*.

ARTICULUS III. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVÆ PARTIS, AUT INTELLECTIVÆ TANTUM (2).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 33 et 37 princ. et Opusc. II, cap. 264, et Eth. lib. I, lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat etiam in operatione sensûs. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitivâ, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva ; quia « non possumus intelligere sine phantasmate, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 30). Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit (De consol. lib. III, prosâ 2, circ. princ.), quòd « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensûs operationem. Ergo videtur quòd operatio sensûs requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur (Ethic. lib. I, cap. 7); quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundùm omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra*, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

CONCLUSIO.—Cùm homo per sensûs operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.

Respondeo dicendum quòd ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter : uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensùs ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est (art. 1 hujus quæst.), cui homo conjungi non potest per sensûs operationem ; similiter etiam quia, sicut ostensum est (quæst. II, art. 5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensûs operationem attingimus. Possunt autem operationes sensûs pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundùm beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectûs præexigit operationem sensûs. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo; quia post resurrectio-

(1) Ita ex cod. edit. Rom. Garcia, Nicolai et edit. Patav. supplendum putârunt, *ratione somni*.

(2) Postquam docuit formalem beatitudinem esse aliquam operationem, incipit nunc S. Doctor inquirere cujus facultatis seu potentiæ ea sit.

nem « ex ipsa beatitudine animæ, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, » ut infra magis patebit (1), cùm de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio quâ mens humana Deo conjungitur à sensu dependebit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa probat quòd operatio sensûs requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quòd indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in perfecta, beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori : in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ è converso à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV. — UTRUM, SI BEATITUDO EST INTELLECTIVÆ PARTIS, SIT OPERATIO INTELLECTUS AN VOLUNTATIS (2).

De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 25, 26 et 27, § 2, et De malo, quæst. XVI, art. 2 ad 6, et De ver. quæst. I, art. 3 ad 8, et quæst. VIII, et art. 19, et Op. II, cap. 107.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. X, c. 10 et 11) quòd « beatitudo hominis in pace consistit, » unde in Psal. CXLVII, 3 : *Qui posuit fines tuos pacem*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitûs est victoria; quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movèt alias vires, ut infra dicetur (quæst. IX, art. 1 et 3). Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quòd sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quàm cognitio, quæ est operatio intellectûs, ut patet per Apostolum (I. Corinth. XIII). Ergo videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. XIII, cap. 5, in fine), quòd « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult malè; » et post pauca subdit (cap. 6, circa med.) : « Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult : bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. » Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, Deum verum unum*. Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est (quæst. III, art. 2 ad 1). Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectûs.

CONCLUSIO. — Quum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quòd

(1) Edit. Patav. an 1712 huic loco talem notam appingit : *Quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur tamen aliquid simile, part.* III, *quæst.* LIV, *art.* 3, *ad* 1. Sed luculenter exponitur an et quales operationes habituri sint sensus corporei post resurrectionem (Suppl. quæst. LXXXII, art. 3 et 4).

(2) Juxta mentem S. Thomæ beatitudo formalis secundùm suam essentiam est operatio intellectûs, nec potest esse operatio voluntatis; quod adversatur scotistis et aliis theologis quorum sententias antea exposuimus (art. 2).

sit nobis præsens per actum intellectûs: oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectûs consistere; et nonnisi accidentaliter (secundùm ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.

Respondeo dicendum quòd ad beatitudinem, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 6), duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quòd quantùm ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quòd consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis (art. 1 hujus quæst.), quòd beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cùm ipsum desiderat, et præsentem, cùm in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quòd ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quòd finis est præsens; non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quàm actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifestè apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed à principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quòd manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam à principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quòd fit præsens nobis per actum intellectûs; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectûs consistit (1). Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundùm quod Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 23, ante med.), quòd « beatitudo est gaudium de veritate, » quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter verò, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad *secundum* dicendum, quòd primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visûs est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quòd beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quòd non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd finem primò apprehendit intellectus quàm voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id quod ultimò consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad *quartum* dicendum, quòd dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. « Non enim diligitur nisi cognitum, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. x, cap. 1 et 2). Et ideo intelligibilem finem primò attingimus per actionem intellectûs, sicut et finem sensibilem primò attingimus per actionem sensûs.

Ad *quintum* dicendum, quòd ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est

(1) Huic sententiæ favere videtur Scriptura. Beatitudo enim formalis est visio Dei et fidem quæ nunc in intellectu elucet hæc visio evacuabit: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I. Cor. XIII). *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*, etc.

beatus quòd habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quàm per actum voluntatis. Sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V. — UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI, AN PRACTICI (1).

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 8, et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Opusc. II, cap. 164, et Ethic. lib. I, lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat in operatione intellectûs practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quàm per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici quàm speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quàm speculativus qui ordinatur ad verum; unde et secundùm perfectionem practici intellectûs dicimur boni, non autem secundùm perfectionem speculativi intellectûs; sed secundùm eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectûs practici quàm speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici quàm intellectûs speculativi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 10, in princ.), quòd « contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. »

CONCLUSIO. — Principaliter in speculativi intellectûs operatione, ut in optimâ, et maximè propter seipsam quæsita, et quâ homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licèt secundariò in practici intellectûs operatione consistat.

Respondeo dicendum quòd beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectûs quàm practici, quod patet ex tribus. Primò quidem ex hoc quòd si (2) beatitudo hominis est operatio, oportet quòd sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectûs, sed speculativi (3). Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maximè consistit beatitudo. Et quia « unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, » ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4 et 8, et lib. X, cap. 7 ad fin.); ideo talis operatio est maximè propria homini, et maximè delectabilis. — Secundò apparet idem ex hoc quòd contemplatio maximè quæritur propter seipsam. Actus autem intellectûs practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quòd ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. — Ter-

(1) Juxta S. Thomam beatitudo hominis magis consistit in operatione speculativi intellectûs quàm practici; et hæc sententia haberi potest ut verisimilior.

(2) Non quasi dubitanter ita loquitur, cùm id asseruerit supra; sed quasi præsupponens id quod jam (art. 2) ex professo probavit.

(3) Quamvis finis practici dici possit, quia non quidem Deum ipsum, sed propter Deum operamur.

tiò idem apparet ex hoc quòd in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licèt imperfectè. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hìc haberi potest, primò quidem et principaliter (1) consistit in contemplatione; secundariò verò in operatione practici intellectûs ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 7 et 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd similitudo prædicta intellectûs practici ad Deum est secundùm proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectûs speculativi ad Deum est secundùm unionem, vel informationem, quæ est multò major assimilatio. Et tamen dici potest quòd respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantùm.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis : tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectûs speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectûs speculativi consistit quàm in operatione intellectûs practici.

ARTICULUS VI. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM (2).

De his etiam 1 2, quæst. CLXVII, art. 1 ad 1, et Opusc. II, cap. 104, 262 et 264.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, in princ.), quòd « felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem ; » et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur (Metaph. lib. I, in princ.), « omnes homines naturâ scire desiderant; » et post pauca subditur (cap. 2, à princ.), quòd « speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. » Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundùm quòd reducitur de potentia in actum : intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum spe-

(1) In quibusdam codicibus deest, *et principaliter.*

(2) Scientia non est ultimus finis hominis, ut ait Apostolus (I. Cor. XIII) : *Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* In hoc articulo agitur de scientiis speculativis aut naturalibus quarum objectum est cognitio sensibilium.

culativarum. Ergo videtur quòd in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. IX, 23) : *Non glorietur sapiens in sapientia sua*, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

CONCLUSIO. — Cùm consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi quàm sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantùm ejus participatio quædam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 4), duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum (in princ. Metaph. lib. I, à princ.), et in fine Poster. (text. ult.). Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quàm sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundùm quòd in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quòd forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quòd ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem (part. I. quæst. LXXXVIII, art. 2), quòd per sensibilia non potest deveniri in cognitionem (1) substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quòd hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur (in lib. Ethic.) de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd naturaliter desideratur non solùm perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

(1) Scilicet in cognitionem perfectam, quam vocant quidditativam seu secundùm propriam essentiam, ut patet ex part. I, quæst. LXXXVIII, art. 2, et Cont. gent, lib. III, cap. 41.

(2) Hinc prorsùs rejiciendus est error Lutheri dicentis omnes scientias speculativas esse errores, aut Biblistarum docentium nullas esse addiscendas, aut Joannis Wileff clamitantis studia generalia, universitates, collegia à Papa vel episcopis in Ecclesiam Dei vanâ gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ quàm diabolum.

Ad *tertium* dicendum, quòd per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII. — UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANGELORUM (1).

De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 1 ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 44, et De verit. quæst. II, art. 3 ad 5, et Opusc. II, cap. 108 et 164.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (26 in Evang., parum à med.) : « Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum ; » per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quòd in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio ; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius (De cœlesti hierarch. cap. 4, parum à princ.). Ergo perfectio humani intellectûs est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectûs est ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. IX, 4) : *In hoc glorietur qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

CONCLUSIO. — Quia substantiæ separatæ omnes præter Deum, per participationem quamdam esse habent ; idcirco, neque verissima objecta humani intellectûs esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectûs, secundùm alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quòd unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ ; proprium autem objectum intellectûs est *verum*. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultimâ perfectione. Cùm autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur (Metaphysic. lib. II, text. 4), quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut ostensum est (pars I, quæst. III, art. 4, et quæst. LXI, art. 1). Unde relinquitur quòd solus Deus sit veritas per essentiam, et quòd ejus contemplatio faciat perfectè beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem quàm in consideratione scientiarum speculativarum.

(1) Angeli vocantur substantiæ separatæ, quia separati sunt ab omni materia tam sensibili (qualem habent corpora naturalia) quàm intelligibili (qualem habent formæ mathematicæ). Ideoque quando dicuntur substantiæ separatæ, perindè est ac si dicerentur substantiæ immateriales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd festis angelorum intererimus non solùm contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas (1), satis conveniens videtur quòd beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut dictum est (pars I, quæst. XC, art. 3). Unde ultima perfectio intellectûs humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut habitum est (pars I. quæst. CXI, art. 1). Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundùm gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quòd homo attinget ad contemplandum, sicut angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur à potentia : et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est ut attingat ad id in quo plenè invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII. — UTRUM BEATITUDO HOMINIS SIT IN VISIONE DIVINÆ ESSENTIÆ (2).

De his etiam Sup. art. 3, et part. I, quæst. XII, art. 4, et quæst. XXVI, art. 2 et 3, et Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1, et II, dist. 4, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, et quæst. IV, art. 3, quæst. I, et Cont. gent. lib. III, cap. 25 et 37, et Opusc. III, cap. 106, 107, 108, 153, 166, etc.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius (cap. 1 Mysticæ Theologiæ, ad finem), quòd « per id quod est supremum intellectûs, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto. » Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectûs perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quòd Deus per essentiam videatur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectûs propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectûs humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. III, 2) : *Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, nonnisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quòd ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primò quidem, quòd homo non est perfectè beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est quòd uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundùm rationem sui objecti. Objectum autem intellectûs est quod quid est, id est, essentia rei, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26), unde intantum procedit perfectio intellectûs, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectûs, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an

(1) Hæc sententia fuit Avicennæ, Algazelis et aliorum philosophorum, quorum doctrina fuit affinis errori Platonis qui substantias corruptibiles dixit ab angelis quos minores Deos vocabat, fuisse creatas.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Armenorum, Abaylardi, Almarici et aliorum qui dixerunt beatos in cœlo Dei essentiam non videre.

sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium (1), cùm cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur (in princ. Metaph. cap. 2, circ. med.), putà, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quòd ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectûs creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quòd intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit (2), ut supra dictum est (art. præc. et art. 1 huj. quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantùm ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imò omnium rerum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8). Alio modo quantùm ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ secundùm diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR (3), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm delectatio requiratur ad beatitudinem. — 2° Quid sit principalius in beatitudine, utrùm delectatio, vel visio. — 3° Utrùm requiratur comprehensio. — 4° Utrùm requiratur rectitudo voluntatis. — 5° Utrùm ad beatitudinem hominis requiratur corpus. — 6° Utrùm perfectio corporis. — 7° Utrùm aliqua exteriora bona. — 8° Utrùm requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I. — UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM (4).

De his etiam Sup. quæst. III, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 38, art. 2 corp. et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et Opusc. II, cap. 107 et 161.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 8, à med.), quòd

(1) Quod autem subjungitur de naturali desiderio quo visionem Dei appetimus, referendum est non ad illius visionem, prout est summum bonum, sed solummodò prout est prima causa, ut ex adjunctis in textu ipso colligitur.

(2) Quod à Scripturis ita confirmatur : *Satiabor cùm apparuerit gloria tua* (Ps. XVI). *Quemadmodum desiderat cervus*, etc. Ps. XLV). *Quid mihi est in cœlo*, etc. (Ps. LXXII). *Beati mundo corde*, etc. (Matth. V).

(3) In hac quæstione agitur de hominis beatitudine formali considerata tanquam bonum hominis completum, et proindè intendit auctor quærere de iis quæ, etsi non sint essentialia beatitudini, requiruntur tamen ad hoc vel ut simpliciter aliquis denominari possit beatus, vel ut beatitudo sit completa; pertinentque ad eam vel antecedenter, vel consequenter. Et cùm sint tria bonorum genera, scilicet animæ, corporis et bona externa, inquirit de bonis animæ primis quatuor articulis; de bonis corporis, art. 5 et 6, et de bonis externis, art. 7 et 8.

(4) Non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante, ut patet ex his Scripturæ verbis (Ps. XV) : *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem*.

« visio est tota merces fidei. » Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 9, in princ.). Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 7, circ. med.). Quod autem eget aliquo alio non est perfectè sufficiens. Cùm igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (quæst. III, art. 8), videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur (Eth. lib. X, cap. 7). Sed delectatio impedit actionem intellectûs : « Corrumpit enim æstimationem prudentiæ, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 22, ante med.), quòd « beatitudo est gaudium de veritate. »

CONCLUSIO. — Cùm delectatio causetur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.

Respondeo dicendum quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecùs, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum (1). Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quòd calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto. Unde cùm beatitudo nihil aliud sit quàm adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt delectatione indigere non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectûs non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 4). Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentiùs et perseverantiùs operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est (hìc sup.), ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quòd ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensûs contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quàm æstimationem speculativi intellectûs (3).

ARTICULUS II. — UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIUS VISIO QUAM DELECTATIO (4).

De his etiam Sup. art. 1, et locis ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio sit principalius in beatitudine quàm visio. Delectatio enim, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 4,

(1) Perperam edit. Rom. : *Sicut anima requiritur ad aliquid agendum.*

(2) Beatitudo non potest esse sine delectatione juxta potentiam Dei ordinariam, ut annotat Sylvius, sed hoc non intelligendum est de potentia Dei absoluta.

(3) Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac. cum edit. plurimis. Al., *Impedit æstimationem speculativi intellectûs, intermediis omissis.* Item : *Impedit æstimationem prudentiæ magis quàm speculativi intellectûs.*

(4) Ex hoc articulo patet quòd operatio intellectûs quæ est visio sit in beatitudine potior quàm delectatio.

à med.), est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectûs, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum : unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quàm operatio intellectûs, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus (I. Corinth. xiii). Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed *contra*, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quàm delectatio.

CONCLUSIO. — **Cùm causa sit effectu potior, principalius bonum est ipsa visio in beatitudine, quàm delectatio ipsam concomitans.**

Respondeo dicendum quòd istam quæstionem movet Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 4, in fin.), et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quòd operatio intellectûs, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem (1); sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa (quæst. i, art. 1 ad 2). Sed ideo quærit quòd quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quòd principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas (2), quàm quietatio voluntatis in ipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) : « delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, » qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundùm appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principaliùs intendit bonum quàm delectationem. Et inde est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundùm ordinem sensitivi appetitûs, sed magis secundùm ordinem appetitûs intellectivi.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primò finis fit ei præsens.

(1) Sed è converso voluntas quærit suam quietationem, id est, delectationem propter bonum, ac proindè illius beatitudo ex bonitate operationis procedit.

(2) Illa operatio in qua quietatur voluntas est operatio intellectûs, id est, visio.

ARTICULUS III. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1 corp. et IV, dist. 49, quæst. IV, art. 4, quæst. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum (cap. 9 implic., sed express. serm. XXXVIII De Verb. Dom. cap. 3) : « Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile. » Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundùm intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quàm intellectus et voluntas, ut dictum est (part. I, quæst. LXXIX). Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundùm objecta; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum; sed verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. IX, 24) : *Sic currite ut comprehendatis*. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit (II. Tim. ult. 7) : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO. — Ad beatitudinem non solùm requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio : sed etiam comprehensio quæ finis præsentiam respicit, et fruitionem, quæ rei amantis in amato quietationem importat.

Respondeo dicendum quòd cùm beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem, inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundò autem per realem habitudinem amantis ad amatum : quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia verò ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd comprehensio dicitur dupliciter. Uno

(1) Non sumitur hìc comprehensio propriè ac strictè; quatenus est vel inclusio comprehensi in comprehendente, vel adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis; quibus modis Deus à nullo intellectu creato potest comprehendi; sed accipitur generaliter pro apprehensione ac perceptione rei quæ præsens habetur.

(2) Hinc tres sunt animæ dotes : visio respondens fidei; comprehensio respondens spei; fruitio vel delectatio respondens charitati; de quibus agetur suppl. quæst. XCV.

modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur à finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quàm tentionem alicujus rei, quæ jam præsentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad *tertium* dicendum, quòd comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS (2).

De his etiam infra, quæst. v, art. 4 et 7 corp. et Opusc. II, cap. 173.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectûs, ut dictum est (quæst. III, art. 4). Sed ad perfectam intellectûs operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim Augustinus (lib. I Retractationum, cap. 4, à princ.): « Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectûs est prior quàm operatio voluntatis. Ergo, beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectûs, non dependet à rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adeptâ beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. v, 8): *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; et (Heb. XII, 14): *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.*

CONCLUSIO. — Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.

Respondeo dicendum quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem (3), quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo dis-

(1) Per metaphoram à comprehensione corporali; quia sicut comprehenditur corpus non tantùm quia totum in loco includitur, sed quia quovis modo apprehenditur vel attingitur, sic etiam Deus comprehenditur, quia intelligibiliter apprehenditur vel tenetur.

(2) Hic non quæritur utrùm ad beatitudinem requirantur opera ex recta voluntate facta; siquidem hoc discutiendum est (art. 7 quæst. seq.). Sed an ipsius potentiæ voluntatis rectitudo sit necessaria ad beatitudinem. Hæc autem rectitudo consistit in eo quòd voluntas in suum finem tendat actu vel habitu, secundùm regulam rectæ rationis et legis æternæ, ut videre est (quæst. XXI, art. 1).

(3) Quod patet ex Scriptura sacra: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium* (Apoc. XXI).

posita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem (1), quia, sicut dictum est (quæst. III, art. 8), beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum (2); sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quòd beatitudo non potest esse sine recta voluntate (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectûs: aliquis tamen actus voluntatis est prior quàm aliquis actus intellectûs: voluntas enim tendit in finalem actum intellectûs, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantùm quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motûs non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V. — UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS (4).

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 4 ad 2, et quæst. XV, art. 10 corp. et ad 2, et Sent. IV, dist. 49, quæst. IV, art. 5, quæst. II corp. et ad 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 47, et De pot. quæst. V, art. 10 corp. et Opusc. II, c. 152, et Job, 19, fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cùm sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2). Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundùm quòd est ens in actu. Cùm ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto; videtur quòd anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 7, et lect. 7, cap. 13), operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus (super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 35), « inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne totâ intentione

(1) Ex his verbis (I. Pet. I): ***Regeneravit nos in spem vivam, in hæreditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem.***

(2) Annon planius construendum, ait Nicolai: « Et ita quidquid amat voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat sub ordine ad Deum. » Ne quis hunc sibi fingat sensum quòd « quidquid amat in ordine ad Deum, id ex necessitate amat. »

(3) Ex his patet beatos, juxta mentem S. Thomæ, esse impeccabiles ***ab intrinseco***, scilicet ex vi ipsius beatitudinis, sed non tantùm *ab extrinseco*, scilicet per potentiam divinam quæ eos ab omni peccato immunes conservat, ut Scoto et quibusdam aliis placuit.

(4) Quidam ex Græcis, quos postea secuti fuerant nonnulli ex latinis, senserunt olim quòd animæ Sanctorum à corporibus separatæ ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad finem judicii, quando corpora resument; quod nunc fidei catholicæ adversatur, siquidem contrarium dogma fuit à concilio Florentino definitum et sancitum.

pergat in illud summum cœlum, » id est, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (loc. cit.). Ergo anima separata à corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit (ibid.). Ergo non est beata.

Sed *contra* est quod dicitur (Apocal. XIV, 13) : ***Beati mortui qui in Domino moriuntur.***

CONCLUSIO. — Cùm perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessariò corpus requiritur quasi illius essentiam constituens : beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cùm in speculatione consistat, necessariò corpus exigit.

Respondeo dicendum quòd duplex est beatitudo, una imperfecta, quæ habetur in hac vita; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quòd ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectûs vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectûs in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut habitum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quòd non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes quòd animæ sanctorum à corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument (1). Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit (II. Corinth. V, 6) : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino;* et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens : *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quòd quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentes; unde subditur : *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Deum.* Unde manifestum est quòd animæ sanctorum separatæ à corporibus ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. — Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Manifestum est autem quòd divina essentia per phantasmata videri non potest, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 2). Unde cùm in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quòd ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cùm enim operatio dependeat ex natura rei, quantò anima perfectior erit

(1) Hanc opinionem propugnavit Joannes XXII, priusquam ad summum pontificatum promoveretur, sed postea eam retractavit damnavitque, ut videre est apud Balaz. in vita ejusdem papæ.

in sua natura, tantò perfectiùs habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus (super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 35), cùm quæsivisset, « utrùm spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, » respondet, quòd « non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive aliâ latentiore causâ, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectûs, secundùm quem anima transcendit corporis organa, non autem secundùm quòd est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundùm quam ei beatitudo debetur; licèt non maneat illa naturæ perfectio secundùm quam est corporis forma (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd anima aliter se habet ad esse quàm aliæ partes; nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quàm tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est esse formæ, et materiæ; et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut ostensum est (part. I, quæst. LXXV, art. 1). Unde relinquitur quòd post separationem à corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licèt non habeat perfectam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudo est hominis secundùm intellectum; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundùm quos Æthiops dicitur albus.

Ad *quartum* dicendum, quòd dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectûs, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quòd etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quòd tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad *quintum* dicendum, quòd desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundùm omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensivè, sed extensivè (2).

Ad *sextum* dicendum, quòd id quod ibidem dicitur, quòd « spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, » non est intelligendum secundùm inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clariùs videntes Deum quàm inferiores angeli; sed intelligitur secundùm inæqualitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

(1) Nicolai : *Secundùm corporis formam.*

(2) Hic S. Doctor tacitè retractat quod in Sent. IV, dist. 49, dixerat de sanctorum beatitudine futura post resurrectionem majore non solùm extensivè, sed etiam intensivè. Cf. quæ dicentur ea de re Sup. quæst. XCIII, art. 1.

ARTICULUS VI. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS (1).

De his etiam sup. art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est (quæst. II), quòd beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est (quæst. III, art. 8). Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò intellectus est magis abstractus à corpore, tantò perfectiùs intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectùs. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed *contra*, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur (Joan. XIII, 17) : *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed Sanctis repromittitur pro præmio non solùm visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim (Is. ult. 14) : *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO. — Ad omnem beatitudinem quocumque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quòd ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 7, circ. med.), in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quòd per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quòd non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imò requiritur ad eam ut omnino anima sit à corpore separata (2). Unde Augustinus (De civ. Dei, lib. XII, cap. 26, in princ.) introducit verba Porphyrii dicentis quòd « ad hoc quòd sit beata anima, omne corpus fugiendum est. » Sed hoc est inconveniens. Cùm enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quòd perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quòd ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis (3) et antecedenter, et consequenter. — Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 35) : « Si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli; » unde concludit quòd « cùm hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit. » Consequenter verò; quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad

(1) Responsio auctoris est bipartita; prior pars se refert ad imperfectam beatitudinem qualis in hac vita haberi potest; posterior verò ad hominis beatitudinem omnibus modis perfectam.

(2) Hæc opinio fuit Platonicorum et aliorum philosophorum qui docuerunt animam in suis operationibus potiùs à corpore impediri quàm adjuvari.

(3) Hinc Scriptura, quum de hominibus perfectè beatis loquitur, non solùm corpus, sed etiam corporis perfectionem eis tribuit (Phil. III) : *Reformabit corpus humilitatis nostræ,* etc. (I. Cor. XV) : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem,* etc.

corpus, ut et ipsum suâ perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. LXVI ad Dioscorum : « Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectûs quâ Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire; et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad perfectam operationem intellectûs requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem à spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur. (Vide Supplement. quæst. LXXXII et seq.)

ARTICULUS VII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA (1).

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 3 ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim (Luc. XXII, 30) : *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo ;* et (Matth. VI, 20) : *Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo ;* et (Matth. XXV, 34) : *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundùm Boetium (De consol. lib. III, prosâ 2), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licèt minima, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. II, cap. 19, et Retract. lib. I, cap. 9). Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus (Matth. V, 12) dicit : *Merces vestra multa est in cœlis.* Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. LXXII, 24) : *Quid enim mihi est in cœlo, et à te quid volui super terram?* quasi dicat : Nihil volo nisi hoc quod sequitur : *Mihi adhærere Deo bonum est* (2). Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

CONCLUSIO. — Ad beatitudinem patriæ, exteriora bona quæ vitæ animali non spiritali deserviunt, nullo modo requiruntur; ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.

Respondeo dicendum quòd ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 7, à med.).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Cerinthianorum et Chiliastarum et omnium aliorum dicentium quòd post resurrectionem beatitudo hominum futura est in voluptate et bonis exterioribus hujus mundi.

(2) Hùc etiam pertinere potest illud Rom. XIV : *Non est regnum Dei esca et potus*, et istud (Luc. XX) : *Neque nubent neque ducent uxores, neque ultra mori poterunt, æquales enim angelis sunt.*

Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quàm etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cùm ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quàm activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet (quæst. III, art. 5); ideo minùs indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphoricè intelligendæ, secundùm quòd in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, « ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus, » sicut Gregorius dicit (in quadam hom. 11 in Evang., in princ.). Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, quâ homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio; quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm Augustinum (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 5, à med.), « Merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis, sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. » Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundùm quamdam congruentiam et decorem.

ARTICULUS VIII. — UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quòd bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit (Seneca, epist. VI, circa med.), quòd « nullius boni sine consortio jucunda est possessio » (1). Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quòd ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. VII, 11): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

CONCLUSIO. — Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur et

(1) Hæc verba sic paulò aliter leguntur in editionibus Senecæ: *Nullius boni, sine socio, jucunda possessio est.*

exerceatur homo : non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 9 et 11), felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cùm sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quàm in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 25, post med.), quòd « creatura spiritualis ad hoc quòd sit beata, nonnisi intrinsecùs adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecùs verò si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quòd se invicem vident, et de sua societate gaudent. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantùm ad dilectionem Dei, non quantùm ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS (1), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm homo possit consequi beatitudinem. — 2° Utrùm unus homo possit esse alio beatior. — 3° Utrùm aliquis possit esse in hac vita beatus. — 4° Utrùm beatitudo habita possit amitti. — 5° Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. — 6° Utrùm homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. — 7° Utrùm requirantur opera hominis aliqua ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo. — 8° Utrùm omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium (lib. De div. nom., in multis locis cap. 4, 5, 6, 7 et 8). Sed bruta animalia, quæ habent natu-

(1) Jam S. Doctor tractavit de Dei visione, an sit possibilis, an per naturalia haberi possit (p. I, quæst. XII); attamen, quamvis beatitudinis adeptio et clara Dei visio sint eadem secundùm rem, differunt nihilominùs ratione, siquidem prior sub notione magis communi concipitur quàm posterior; ideoque non incongruè rursùs de hac quæstione hic disseritur.

(2) De fide est hominem posse consequi beatitudinem, ut patet ex concil. Lateran. cap. *Firmiter*, tit. De summa Trinitate, ex conc. Florent. necnon in bulla Bened. XII, quæ incipit : *Benedictus Deus*, ex concil. Trid. sess. XXV, ubi agit de invocat. Sanctorum.

ram sensibilem tantùm, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 39). Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cùm igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quòd non possit beatitudinem adipisci.

Sed *contra* est quod dicitur (Ps. XCIII, 12): *Beatus homo quem tu erudieris, Domine.*

CONCLUSIO. — Cùm homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.

Respondeo dicendum quòd beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quòd autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quòd ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quòd homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est (quæst. XII, art. 1). In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantùm ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantùm ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ dicta sunt (part. I, quæst. LXXIX, art. 8). Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quàm angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd homini secundùm statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7, et quæst. LXXXIX, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectûs, dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat; quod cùm perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

ARTICULUS II. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATIOR ALTERO (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo alio non possit

(1) Jovinianus olim apud Hieronymum negavit beatos esse in gloria inæquales, et ullam esse in cœlesti beatitudine præmiorum differentiam; contrarium verò dogma his verbis à concilio Florentino definitum est: *Definimus, animas purgatas in cœlum mox recipi et intueri clarè Deum trinum et unum sicuti est: meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.*

esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9). Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim (Matth. XX, 10), quòd omnes qui operati sunt in vinea, « acceperunt singulos denarios; » quia, ut dicit Gregorius (hom. XIX in Evang. ante med.) : « æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. » Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cùm sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. XIV, 2) : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* per quas, ut Augustinus dicit (lib. de S. Virginit. cap. 26, in fine, et tract. LXVII in Joan. circ. med.) : « Diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. » Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

CONCLUSIO. — Non potest beatitudo una ex parte objecti alia major esse, sed secundùm fruitionem ejus, quia alius est alio meliùs dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. II, art. 7), in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantùm igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo aliâ major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. Sed quantùm ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quantò magis hoc bono fruitur, tantò beatior est. Contingit autem aliquem perfectiùs frui Deo quàm alium, ex eo quòd est meliùs dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundùm hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundùm diversum gradum fruitionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad *tertium* dicendum, quòd nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cùm habeat ipsum bonum infinitum, quod « est bonum omnis boni, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XIII, cap. 7). Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 4, circ. princ.) : « Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est (1).

(1) Vide quod dictum est (part. I, quæst. XII, art. 8).

ARTICULUS III.—UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS (1).

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LXII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 2 corp. et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XIV, art. 2 corp. et Eth. lib. I, lect. 16, fine.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim (Psal. CXVIII, 1) : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licèt imperfectè. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud (Psal. CXLIII, 15) : *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, XIV, 1) : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

CONCLUSIO.— **Cùm perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.**

Respondeo dicendum quòd aliqualis beatitudinis participatio (2) in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primò quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione; nam beatitudo, cùm sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectûs, et inordinatæ affectioni ex parte appetitûs, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 5, 6, 7 et 8). Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cùm et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuò permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quòd in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundò, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 2). Ex quibus manifestè apparet, quòd non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundùm illud (Rom. VIII, 24) : *Spe salvi facti sumus ;* vel propter aliquam participationem beatitudinis secundùm aliqualem summi boni fruitionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter : uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundùm sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit ratio-

(1) Ex hoc articulo refellitur error Begardorum et Beguinarum dicentium homines posse consequi in hac vita beatitudinem finalem secundùm omnem perfectionis gradum quem habebunt in patria : quod damnatum est à papa Clemente V in concilio Viennensi.

(2) Vel transpositâ constructione, *aliqualis participatio* non *beatitudinis aliqualis.*

nem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundùm seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfectè per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis : quia cùm beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2), vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis : et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICULUS IV. — UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI (1).

De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 2 corp, et Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 2 corp. fin. et Cont. gent. lib. III, cap. 61 et 62, et Op. II, cap. 169, et Joan. X, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundùm modum ipsius. Cùm igitur homo secundùm naturam suam sit mutabilis, videtur quòd beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quòd homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectûs, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quòd possit desistere ab operatione quâ homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quòd habeat finem.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XXV, 46) de justis, quòd *ibunt hi in vitam æternam* (2), quæ, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

CONCLUSIO. — Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere; non autem à perfecta, quæ, quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, putà cùm corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit (Eth. lib. I, cap. 10, in fin.) : « Aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines, » quorum natura mutationi subjecta est. Si verò loquamur de beatitudine perfecta quæ exspectatur post hanc vitam, sciendum est quòd Origenes posuit (Periarch. lib. I, cap. 5), quorum-

(1) De fide est beatitudinem perfectam amitti non posse. Nam in symbolo Apostolorum profitemur nos credere *in vitam æternam*, et in cap. *Firmiter*, tit. De summa Trinitate definitum est quoque justos *cum Christo recepturos gloriam sempiternam.*

(2) His addi possunt hæc verba (Sap. III) : *Justorum animæ in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum mortis;* (Apoc. XXI) : *Jam non erit ampliùs neque luctus, neque clamor, neque dolor; neque cadet super illos sol, neque ullus æstus.*

dam Platonicorum errorem sequens, quòd post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser (1). Sed hoc manifestè apparet esse falsum dupliciter. Primò quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quòd desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quòd timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quòd homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quòd beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam *falsum* est malum intellectûs, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 2). Non igitur jam verè erit beatus, si aliquod malum ei inest. Secundò idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (quæst. III, art. 8) quòd perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quòd aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre; quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cùm conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur (Psal. XVI, 15) : *Satiabor cùm apparuerit gloria tua;* et (Sap. VII, 11) dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiæ dicitur (Sap. VIII, 16) : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus.* Sic ergo patet quòd propriâ voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente (2): quia cùm subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cùm ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (quæst. IV, art. 4). Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quòd per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et è converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divinâ, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quòd homo non potest non velle esse beatus.

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quòd caret fine.

(1) Non supponebat Origenes animas beatorum esse impeccabiles et proindè existimabat beatitudinem ab eis amitti posse propter peccatum.

(2) Ex illa duplici ratione sequitur beatitudinem perfectam esse inamissibilem sive ab intrinseco, sive ab extrinseco.

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE BEATITUDINEM (1).

De his etiam infra, quæst. LXII, art. 1 et 5, et part. I, quæst. XII, art. 4, et quæst. XCIV, art. 1, et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6, et Cont. gent. lib. III, cap. 52, 157 et 159, et Rom. I, lect. 9 fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quàm id per quod (2) finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cùm sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior (3). Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multò magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundùm Philosophum (Eth. lib. II, cap. 7). Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cùm igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, quâ suorum actuum est dominus, videtur quòd per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed *contra*, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus (I. Corinth. II, 9): *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

CONCLUSIO. — Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci; sicut illam, quæ in hac vita haberi potest.

Respondeo dicendum quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur (quæst. LXIII). Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 8), consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solùm hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 4). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundùm modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur (lib. De causis, propos. 8), quòd « cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se secundùm modum substantiæ suæ. » Omnis autem cognitio quæ est secundùm modum substantiæ creatæ, deficit à visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere : ita

(1) Hic non quæritur an homo per solas vires naturales possit mereri beatitudinem ; hoc enim videbitur infra quæst. CIX, art. 5, et quæst. CXIV, art. 2 ; sed an operationem illam, quæ est formalis beatitudo, possit homo solis naturæ viribus exercere.

(2) Ita Garcia, theologi, Nicolai et editi plurimi. Codices quidam, et edit. Rom., *quàm id quod per finem.*

(3) Vel sufficientiùs iis instructus quibus consequi finem proprium potest.

(4) Hæc conclusio ad fidem catholicam pertinet et in concilio Viennensi fuit definita, eo ipso quo damnatus fuit iste Beguardorum articulus, quòd anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beatè fruendum.

nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. « Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, post med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licèt indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quàm natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licèt ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit (De cœlo, lib. II, à text. 60 usque ad 66); sicut meliùs est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licèt hoc sit per auxilium medicinæ, quàm qui solùm potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quàm creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cùm operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM ALICUJUS SUPERIORIS CREATURÆ (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet angeli. Cùm enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur (Metaph. lib. XII, text. 52 et 53); sicut ordo partium exercitûs ad invicem est propter ordinem totius exercitûs ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundùm quòd superiores creaturæ agunt in inferiores, ut dictum est (part. I, quæst. XXI, art. 1 ad 3). Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale; sicut quod est potentià calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectûs, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut habitum est (part. I, quæst. CXI, art. 1). Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. LXXXIII, 12): *Gratiam et gloriam dabit Dominus*.

CONCLUSIO. — Cùm beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam,

(1) In hoc articulo refellitur error Algazelis aut Averroïs dicentium animæ beatitudinem ab intelligentia ultima dependere, et hæc intelligentia ultima nihil aliud errat quàm substantia separata quæ medium inter Deum et hominem tenebat.

impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo, si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediatè à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. præc.), quòd beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quòd per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si verò loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quòd perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores verò potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundùm aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando aliqua forma actu existit in aliquo secundùm esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfectè, et non secundùm esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfectè et secundùm esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfectè, et secundùm esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris angeli, quantùm ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantùm ad visionem divinæ essentiæ, ut dictum est (part. I, quæst. CVI, art. 1 ad 2); ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

ARTICULUS VII. — UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC QUOD HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO (1).

De his etiam infra, quæst. VI, art. 1, quæst. LXII, art. 5 ad 1, et Opusc. II, cap. 173.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cùm sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cùm non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est (art. præc.), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

(1) De fide est contra Simonem Magum, Eunomium, Lutherum, Calvinum et alios hæreticos qui negarunt operum bonorum necessitatem, solam fidem non sufficere ad vitam æternam consequendam, sed etiam bona opera requiri, ut patet conc. Trid. sess. VI, can. 9, et can. 19 et 20.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediatè, ita et naturam immediatè instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nullâ dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. IV), beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. XIII, 17) : *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

CONCLUSIO. — Solus Deus naturâ beatus est, angeli verò divinæ naturæ proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur.

Respondeo dicendum quòd rectitudo voluntatis, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 4), requiritur ad beatitudinem; cùm nihil aliud sit quàm debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quòd aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in finem, et finem consequentem (1); sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur (De cœlo, lib. II, text. 62 et seq.) : « Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud. » Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quòd ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cùm autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturæ quàm homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est (quæst. LXII, art. 5); homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundùm Philosophum (Eth. lib. I, cap. 9, et X, cap. 6, 7, 8), « beatitudo est præmium virtuosarum operationum. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad *secundum* dicendum, quòd primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundùm illud Apostoli (Heb. II, 10): *Qui multos filios in gloriam adduxerat;* statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licèt desint in eis merita propria, eò quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

(1) Ex his verbis non sequitur quòd idem possit beatitudinem mereri simul et consequi (id quod part. I, quæst. LXII, art. 4, negat auctor esse possibile). Sed tantùm vult dicere quòd Deus possit voluntati dare dispositionem ad beatitudinem necessariam (quæ est gratia et charitas) et simul ei dare beatitudinem. Cf. eâ de re, quæst. CVII, art. 2, et quæst. CXIII, art. 7, in hac parte.

Ad *tertium* dicendum, quòd Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motûs, ut beatitudo; sed magis est principium motûs, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM.

De his etiam infra, quæst. I, art. 1 et 2, et part. I, quæst. XIX, art. 1, et quæst. LXXXII, art. 1 et 2 corp. et Cont. gent. lib. I, cap. 88, et III, cap. 97, et De ver. quæst. XXII, art. 5 et 6, et De malo, quæst. VI, art. 4 corp. et Ethic. lib. III, com. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cùm bonum apprehensum sit objectum appetitûs, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 29 et 34). Sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 4, circ. princ.), patet ex hoc quòd quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est (quæst. III, art. 8). Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quòd Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 5, in fin.), quòd « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil malè vult. » Sed non omnes hoc volunt; quidam enim malè aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 3, circ. fin.): « Si mimus dixisset (1) : Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. » Quilibet ergo vult esse beatus.

CONCLUSIO.—Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit; omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.

Respondeo dicendum quòd beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundùm communem rationem beatitudinis; et sic necesse est quòd omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. et quæst. I, art. 5 et 7). Cùm autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quàm appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundùm specialem rationem, quantùm ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; et per consequens, quantùm ad hoc, non omnes eam volunt. Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm voluntas sequatur apprehensionem intellectûs seu rationis, sicut contingit quòd aliquid est idem secundùm rem, quod tamen est diversum secundùm rationis considerationem, ita contingit quòd aliquid est idem secundùm rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic natu-

(1) Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *Si unus dixisset*. Augustinus, *Si dixisset; sed mimus* ex superioribus apud ipsum subintelligitur. *Si mimus dixisset;* ille nempè, qui promiserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deindè cùm omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum, et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat: *Vultis omnes vili emere, et carè vendere*. NICOLAÏ.

raliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in corp. art. et quæst. I, art. 5). Potest etiam considerari secundùm alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt : « Beatus est qui habet omnia quæ vult, » vel « cui omnia optata succedunt, » quodam modo intellecta est bona et sufficiens; alio verò modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quòd qui habet omnia quæ vult est beatus : nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum quod est beatitudo. Si verò intelligatur de his quæ homo vult secundùm apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio interdum accipit ut vera, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundùm hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quòd « nihil malè (1) velit; » quamvis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet quòd « beatus est qui habet omnia quæ vult. »

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primò quidem tradenda est in universali, secundò verò in particulari. — Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primò quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundò de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquiùs se habent ad beatitudinem actus qui sunt propriè humani, quàm actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primò ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundò de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones. — Circa primum duo consideranda occurrunt : primò de conditione (2) humanorum actuum; secundò de distinctione eorum actuum. Cùm autem actus humani propriè dicantur qui sunt voluntarii, eò quòd voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primò ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundò de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediatè ipsius voluntatis existentes; tertiò de actibus qui sunt voluntarii, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis, mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundùm quas dijudicantur, primò considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm in humanis actibus inveniatur voluntarium. — 2° Utrùm inveniatur in animalibus brutis. — 3° Utrùm voluntarium esse possit absque omni actu. — 4° Utrùm violentia voluntati possit inferri. — 5° Utrùm violentia causet involuntarium. — 6° Utrùm metus causet involuntarium. — 7° Utrùm concupiscentia involuntarium causet. — 8° Utrùm ignorantia.

(1) Al., *mali.*

(2) Al., *de consideratione.*

ARTICULUS I. — UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (vel potius Nemesium, lib. De nat. hom. cap. 32, in princ.), et Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 24), et Aristotelem (Ethic. lib. III, cap. 1). Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus (Physic. lib. VIII, text. 28) probat quòd non invenitur in animalibus aliquis actus (2) novus, qui non præveniatur ab alio (3) motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntariè agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim (Joan. XV, 5): *Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 24), quòd « voluntarium est actus qui est operatio rationalis. » Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

CONCLUSIO. — Cùm homo maximè sui operis finem cognoscat et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maximè voluntarium invenitur.

Respondeo dicendum quòd oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quorumdam actuum, seu motuum (4) principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra. Cùm enim lapis movetur sursùm, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cùm movetur deorsùm, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ à principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cùm enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1); illa perfectè moventur à principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solùm ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quòd fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actûs, non solùm ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motûs, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quæ verò habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solùm ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo cùm utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quòd agunt, et quòd propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quòd motus et actus sit

(1) Voluntarium de quo hic agitur est illud cujus principium est intra cum cognitione finis, quemadmodum B. Thomas hoc et sequenti articulo illud describit, conformiter Philosopho (Eth. lib. III, cap. 1). Hinc definiri potest: *Actus procedens à principio intrinseco, seu à voluntate cum cognitione finis*. Ita post S. Thomam Gonet. Sylvius, Concina, Tournely et alii communiter.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent *motus*.

(3) Fortè, *ab aliquo*.

(4) In edit. Rom. deest *seu motuum*.

à propria inclinatione; et inde est quòd voluntarium dicitur esse secundùm definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni (locis in arg. 1 cit.), non solùm « cujus principium est intra, » sed cum additione « scientiæ. » Unde cùm homo maximè cognoscat finem sui operis, et moveat sepsum, in ejus actibus maximè voluntarium invenitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omne principium est principium primum. Licèt ergo de ratione voluntarii sit quòd principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quòd principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quòd principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quòd contingit aliquod principium motùs esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actûs, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motûs, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundùm alias species motûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantùm ad duo: uno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem (1), incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, putà per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cùm ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad arg. 1); hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus movet hominem ad agendum, non solùm sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quàm naturæ ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quòd motus naturæ sit à Deo sicut à primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actûs voluntarii quòd sit à Deo, inquantum voluntas à Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motûs quòd sint à principio intrinseco.

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS (2).

De his etiam Sent. II, dist. 25, art. 2 ad 6, et III, dist. 27, quæst. I, art. 4 ad 3, et De ver. quæst. XXIV, art. 2 ad 1, et Eth. lib. III, lect. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur. Voluntas autem, cùm sit in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42), non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundùm hoc quòd actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent do-

(1) Vel transpositâ constructione, *cervum appropinquantem videns per ejus motum*, id est, ex ejus motu appropinquantem deprehendens.

(2) In hoc articulo distinguit B. Thomas voluntarium perfectum et voluntarium imperfectum. Prius invenitur in sola natura rationali, posterius verò reperitur quoque in brutis animalibus.

minium sui actûs; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 27). Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit (ibid. cap. 24), quòd « actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium. » Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus (Eth. lib. III, cap. 1, prope fin.), quòd « pueri et bruta animalia communicant voluntario, » et idem dicunt Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, De nat. hom. cap. 32, circa med.), et Damascenus (loc. prox. cit.).

CONCLUSIO. — **In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundùm perfectam rationem invenitur : in brutis verò animalibus non nisi secundùm imperfectam.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ad rationem voluntarii requiritur quòd principium actûs sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis et proportio actûs ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subitò movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundùm rationem perfectam; sed secundùm rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem denominativè dicitur à voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundùm aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc contingit quòd homo est dominus sui actûs, quòd habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundùm hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundùm perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III. — UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI ACTU (2).

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 5 ad 2, et Sent. II, dist. 25, art. 5 corp. et ad 5, et De malo, quæst. XI, art. 1 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntarium non possit esse

(1) Tametsi nec propriè voluntarium sed spontaneum dici debet ex græco ἑκούσιον, quòd quia tamen in hominibus voluntate fit, extensivè voluntarium appellatur.

(2) Hic docet S. Doctor voluntarium posse existere absque omni actu tam interiore quàm exteriore et illius sententia communiter recipitur.

sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. præc.). Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed *contra*, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

CONCLUSIO. — Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere; quandoque verò absque interiori actu, ut cùm non vult agere.

Respondeo dicendum quòd voluntarium dicitur quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter : uno modo directè, quòd scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio à calore; alio modo indirectè, ex hoc ipso quòd non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore, inquantum desistit à gubernando. Sed sciendum quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur, sicut in causam, in agens, ex eo quòd non agit, sed solùm tunc cùm potest et debet agere (1). Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cùm vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cùm non vult agere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntarium dicitur, non solùm quod procedit à voluntate directè sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirectè, sicut à non agente.

Ad *secundum* dicendum, quòd *non velle* dicitur dupliciter : uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundùm quòd est infinitivum hujus verbi *Nolo;* unde sicut cùm dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*, ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere;* et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad *tertium* dicendum, quòd eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut *non velle et non agere*, cùm tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIOLENTIA VOLUNTATI POSSIT INFERRI (2).

De his etiam part. I, quæst. LXXXII, art. 1 corp. et ad 1, et Sent. IV, dist. 29, art. 1, et De ver. quæst. XXII, art. 5 et 8, et quæst. XXIV, art. 4, et Rom. VI, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntati possit violentia

(1) Hinc tria requiruntur ut omissio sit voluntaria et culpabilis, scilicet 1° quòd quis potuerit agere; 2° quòd debuerit; 3° quòd non egerit. Ita Sylvius, Gonet, Tournely et alii ex his verbis S. Thomæ.

(2) Violentum juxta mentem D. Thomæ defi-

inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est humanâ voluntate (1) potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur à suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Cùm ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur quòd aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 21). Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. V, cap. 10), quòd si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

CONCLUSIO. — Impossibile est voluntati quoad proprium ejus actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri; sicut contingit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante aliâ potentiâ quæ propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.

Respondeo dicendum quòd duplex est actus voluntatis : unus quidem qui est ejus immediatè, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis à voluntate imperatus, et mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare et loqui; qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentiâ motivâ. Quantùm igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantùm ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actûs voluntatis est quòd sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motûs lapidis, quòd feratur sursùm. Potest enim lapis per violentiam ferri sursùm; sed quòd iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quòd hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus, qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem humanam (3) movere, secundùm illud (Proverb. XXI, 1) : *Cor regis in manu Dei est; et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd non semper est motus violentus quando passivum immutatur à suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secun-

niri potest : id quod est à principio extrinseco, repugnante eo qui vim patitur.

(1) Ita cod. et editi passim. Al., *humanæ voluntati.*

(2) Hinc S. Anselmus (De lib. arb. cap. 6) ait : Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle.

(3) In edit. Rom. deest, *humanam.*

dùm propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad *tertium* dicendum, quòd id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundùm rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, inquantum est conveniens homini secundùm aliquam delectationem (1) sensûs, vel secundùm aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V. — UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

De his etiam sup. art. 4 corp. et infra, art. 6 ad 1, et quæst. LXXIII, art. 6 corp. et 22, quæst. LXXXVIII, art. 6 ad 1, et De malo, quæst. VI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundùm voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.). Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 21) et Philosophus (Eth. lib. III, cap. 1) dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est à voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt à voluntate, sicut cùm aliquis cum corpore gravi sursùm ascendit, et sicut cùm aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Philosophus et Damascenus dicunt (locis in arg. 2 cit.), quòd « aliquid est involuntarium per violentiam. »

CONCLUSIO. — Cùm violentia sit à principio extrinseco, voluntarium verò sicut et naturale à principio intrinseco, necessarium est violentiam causare involuntarium.

Respondeo dicendum quòd violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quòd utrumque sit à principio intrinseco; violentum autem est à principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra (art. præc.), quòd voluntarium dicitur non solùm actus qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantùm igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.), violentia voluntati inferri non potest (3); sed quantùm ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantùm ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut naturale dicitur quod est secundùm inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundùm inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter : uno modo quia est à natura sicut à principio activo, sicut calefacere est naturale

(1) Ita cod. Alcan., Camer., aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Duacensis, Coloniensis: *Et conveniens homini secundùm aliquam delectationem*, etc., intermediis omissis.

(2) Violentia illa quæ facit involuntarium est violentia *absoluta* et *simpliciter*, nam violentia *secundùm quid* et *insufficiens* non tollit, sed duntaxat voluntarium minuit.

(3) In eo casu si voluntas resistit quantùm potest, actus nullo modo est voluntarius et culpabilis. Ubi verò violentia non est absoluta, secundùm majorem vel minorem quam voluntas adhibuit resistentiam, ejus actio erit magis vel minus voluntaria et culpabilis.

igni; alio modo secundùm principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco; sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licèt movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter : uno modo secundùm actionem, putà cùm aliquis vult aliquid agere; alio modo secundùm passionem, scilicet cùm aliquis vult pati ab alio. Unde cùm actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum; quia, licèt ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati : unde non potest dici involuntarium.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Physic. lib. VIII, text. 27), motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quòd secundùm appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundùm quid. Et similiter est dicendum, cùm aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem : hoc enim est violentum secundùm quid, scilicet quantùm ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantùm ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI. — UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM SIMPLICITER (1).

De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, et Sent. IV, dist. 29, quæst. I, art. 2, et quodl. V, art. 10, et II. Corinth. cap. IX, com. 5, et Ethic. lib. III, com. 2 et 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quòd contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundùm se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundùm se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominùs est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundùm se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundùm quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundùm quid; quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolutè; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 30), et etiam Philosophus (Eth. lib. III, cap. 1, non procul à princ.), quòd « hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quàm involuntaria. »

CONCLUSIO. — Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundùm quid autem involuntarium.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Eth. ibid.), et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo De homine (ibid.): « hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. » Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis rectè consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quàm involunta-

(1) Juxta S. Thomam quæ fiunt per metum sive levem, sive gravem sunt simpliciter voluntaria, involuntaria tantùm secundùm quid; quod communiter apud theologos admittitur.

ria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundùm quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundùm quòd est in actu; secundùm autem quòd est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundùm quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundùm hoc est in actu, secundùm quòd fit. Cùm enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum hujusmodi, est hìc et nunc; secundùm hoc id quod fit, est in actu, secundùm quòd est hìc et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hìc et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi. Unde manifestum est quòd simpliciter voluntarium est; unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quòd accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundùm rationem tantùm; et ideo est involuntarium secundùm quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ aguntur per metum et per vim, non solùm differunt secundùm præsens et futurum, sed etiam secundùm hoc quòd in eo quod agitur per vim voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licèt non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quòd sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solùm quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quòd in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit (2). Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solùm dicitur quòd « violentum est cujus principium est extra, » sed additur, « nihil (3) conferente vim passo; » quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ absolutè dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relativè dicuntur, variantur secundùm comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solùm propter se quasi absolutè, sed etiam propter aliud quasi relativè. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundùm quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundùm illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII. — UTRUM CONCUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM (5).

De his etiam 2 2, quæst. XLII, art. 1 corp. et Eth. lib. II, lect. 3, cont. 5, et lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia causet in-

(1) Hinc metus quantumcumque sit gravis non excusat à tota culpa in iis quæ sunt intrinsecè mala, sed eam tantummodò minuit, quia minuit voluntarium ac etiam libertatem ejus qui metu id agit quod alioquin nequaquam esset facturus.

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu, *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.*

(3) Perperam editio Duacensis, aliæque, *nullam.*

(4) An *ad illud?* an verò redundat *per comparationem ad aliud?*

(5) Per concupiscentiam hic intelligitur motus appetitûs sensitivi adversus spiritum reluctantis

voluntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam et concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philosophus (Eth. lib. VI, cap. 5), quòd delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. **24**, ut jam sup.) : « Involuntarium est misericordiâ vel indulgentiâ dignum et cum tristitia agitur. » Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

CONCLUSIO. — **Voluntarium aliquid dicitur ex eo quòd voluntas in illud fertur : concupiscentia igitur non causat involuntarium, sed magis aliquid voluntarium facit.**

Respondeo dicendum quòd concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium (1). Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium, quàm quòd sit involuntarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum ; malum autem secundùm se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quàm concupiscentia.

Ad *secundum* dicendum , quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundùm quòd in se consideratur ; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens), non manet prior voluntas quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod priùs repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod priùs proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundùm se vult.

Ad *tertium* dicendum, quòd si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quòd concupiscentia voluntarium tolleret ; nec tamen propriè esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solùm consideratio actualis in particulari agibili ; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundùm quòd voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle ; similiter autem et non considerare : potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (quæst. LXXVII, art. 6 et 7).

qui bonum aliquod delectabile prosequitur.

(1) Concupiscentia antecedens quæ consensum voluntatis antevertit auget voluntarium ratione majoris impensionis, sed voluntarium minuit ratione cognitionis, et imò illud aliquando omnino tollit, quia rationem omnino disturbat. Cf. S. Thom. 1 2, quæst. I, art. 5, et quæst. LXXIII, art. 6, et quæst. LXXVII, art. 6 et 7. E contra concupiscentia consequens quæ voluntatis consensum sequitur, supponit voluntarium magis intensum, nunquam illud diminuit, sed illud auget sicut et peccatum. Ita S. Thom. 1 2, quæst. LXXVII, art. 6.

ARTICULUS VIII. — UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

De his etiam infra, quæst. XIX, art. 6 corp. et quæst. LXXVI, art. 3 et 4, et Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 1 ad 3, et dist. 43, art. 1 ad 2, et De malo, quæst. III, art. 8 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 24). Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 38): *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundùm illud (Prov. XIV, 22): *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quòd omne peccatum esset involuntarium ; quod est contra Augustinum dicentem (Retract. lib. I, cap. 15, circ. med.), quòd « omne peccatum est voluntarium. »

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.). Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia; putà si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed *contra* est quod Damascenus (loc. nunc dicto) et Philosophus (Eth. lib. III, cap. 1) dicunt, quòd « involuntarium quoddam est per ignorantiam.

CONCLUSIO. — Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem involuntarium : ignorantia verò quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiam si sciretur, ageretur, facit non voluntarium; ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod aliàs quis non vellet, simpliciter involuntarium facit.

Respondeo dicendum quòd ignorantia habet causare involuntarium eâ ratione quà privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quòd ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis : uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cùm aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit (loc. prox. cit.), quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter, secundùm duos modos voluntarii (1) supra positos (art. 3 hujus quæst. ad 1) : uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cùm aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundùm illud (Job, XXI, 14): *Scientiam viarum tuarum nolumus;* et hæc dicitur *ignorantia affectata.* Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cùm aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis,* vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cùm aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundùm hunc modum ignorantia

(1) Nimirum vel illius quod indirectè tantùm, vel illius quod et directè à voluntate procedit.

universalium juris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cùm autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundùm quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientiâ præsente (1). Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod aliàs non vellet; sicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actûs, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret; puta cùm aliquis diligentiâ adhibitâ nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, quâ interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est (in corp. art.). Tertia verò, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit circumstantia. — 2° Utrùm circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à theologo. — 3° Quot sunt circumstantiæ.— 4° Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I. — UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI (3).

De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. XVIII, art. 3, et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I, et De malo, quæst. II, art. 4 ad 5, et art. 5 in corp. et Eth. lib. III, lect. 3, cont. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia non sit accidens actûs humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet De invent. lib. I), quòd « circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio. » Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipuè ab his quæ sunt de substantia rei (4), ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, à quibus etiam Tullius (in Topicis ad Trebat.) oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actûs.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed *contra*, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus (Eth. lib. III, cap. 1, ante med.) circumstantias nominat particularia, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

CONCLUSIO. — Circumstare aliquid dicitur quod quidem est extrinsecum à re, ta-

(1) Nam si operans sciret esse malum actum illum, ad quem ex passione inducitur, certè non vellet illum facere.

(2) Dicitur quoque ignorantia invincibilis quòd nullâ morali diligentiâ superari potest, ideoque non est culpabilis.

(3) Circumstantiæ sunt actuum humanorum accidentia, id est, superveniunt actui jam constituto in suo esse in genere moris. Hinc ex S. Thoma Billuart circumstantiam sic describit : *Accidens actûs humani ipsum in esse morali jam constitutum moraliter afficiens.*

(4) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolai, et edit. Pat. Edit. Rom., *quæ sunt subjecta rei.*

men ipsam attingit: circumstantiæ igitur humanorum actuum rectè accidentia eorum dicuntur.

Respondeo dicendum quòd quia nomina, secundùm Philosophum (Periher. lib. I, cap. 1), sunt signa intellectuum, necesse est quòd secundùm processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minùs nota: et ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minùs notas. Et inde est quòd, sicut dicitur (Metaphys. lib. X, text. 13 et 14), ab his quæ sunt secundùm locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eò quòd corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maximè nobis nota. Et inde est quòd nomen *circumstantiæ* ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundùm locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actûs, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantia actûs, secundariò verò ex his quæ circumstant actum; sicut primò accusabilis redditur aliquis ex hoc quòd homicidium fecit, secundariò verò ex hoc quòd dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quòd per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundariò.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter, ut patet (Metaph. lib. V, text. 16): uno modo quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quòd album accidit musico, inquantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in solut. præc.), accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundùm quòd duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, putà quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, putà locus et conditio personæ: aliquæ verò mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II. — UTRUM CIRCUMSTANTIÆ HUMANORUM ACTUUM SINT CONSIDERANDÆ A THEOLOGO (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I ad 2, et quæst. II corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à theologo. Non enim considerantur à theologo actus humani, nisi secundùm quòd sunt aliquales, id est, boni vel

(1) Circumstantiæ à theologo sunt considerandæ, siquidem unum sunt ex moralitatis principiis; nam actuum bonitatem vel malitiam augent aut minuunt, et imò eis insuper novam addunt speciem malitiæ.

mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur (Metaphys. lib. VI, text. 4), « nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. » Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed *contra*, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 4) et Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 31) dicunt. Sed involuntarium excusat à culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

CONCLUSIO. — Cùm ex circumstantiis humani actus disponantur in ordinem ad ultimum finem, earum speculatio maximè ad theologum spectat.

Respondeo dicendum quòd circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primò quidem, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundùm commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundùm circumstantias, ut infra patebit (quæst. XVIII, art. 10 et 11, et quæst. LXXIII, art. 7). Tertiò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quòd sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundùm cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est (in arg. *Sed contra*). Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quòd importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 6, circa princ.), quòd in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solùm ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecùs adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cùm bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundùm proportionem ad aliqua quæ exteriùs adjacent.

Ad *secundum* dicendum, quòd accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ; quia, ut dictum est (art. præc.), sic circumstantiæ sunt extra actum, quòd tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad *tertium* dicendum, quòd consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem et Politicum, et ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundùm eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus: ad Rolíticum autem et Rhetorem, secundùm quòd ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel

accusabiles. Diversimodè tamen ; nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat ; ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum Morali; et considerat actus secundùm quòd merentur pœnam vel præmium cum Rhetore et Politico.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIÆ IN LIB. 3 ETHICORUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. CXI, art. 1, quæst. II et III, et De malo, quæst. XI, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter circumstantiæ numerentur (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.). Circumstantia enim actûs dicitur quod exteriùs se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actûs. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actûs. Sed ad substantiam actûs pertinere videntur causæ ipsius actûs. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa (1) ipsius actûs. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi (Ethic. lib. III, loc. sup. cit.).

CONCLUSIO. — In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, seu instrumentis, quid, cur, quomodo, ubi et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.

Respondeo dicendum quòd Tullius in sua Rhetorica (æquivalenter De invent. lib. I) assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristoteles (Ethic. lib. III, loc. cit.) addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur sub *quid*. Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest : nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actûs existens, ita tamen quòd aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter : uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actûs; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actûs, sicut modus agendi. Ex parte autem effectûs, ut cùm consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte verò causæ actûs, quantùm ad causam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem causæ materialis, sive objecti, accipitur *circa quid*; ex parte verò causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte verò causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd iste modus qui est *bene* vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actûs; putà quòd

(1) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. et edit. Rom. *ex substantia*.

(2) Sunt auctores qui variis illis circumstantiis addunt numerum qui exprimitur per vocem *quoties;* sed communis et vera sententia est numerum non esse circumstantiam ; quia potiùs est particularium actuum multiplicatio.

aliquis ambulet velociter vel tardè; et quòd aliquis percutiat fortiter vel remissè; et sic de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa conditio causæ, ex qua substantia actûs dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quòd sit *alienum;* hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quòd sit *magnum* vel *parvum;* et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actûs, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quòd fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum (1), vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam (2) ex parte ejus quod est *quid.* Nam quòd aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quòd abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV. — UTRUM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIÆ, PROPTER QUID, ET EA IN QUIBUS EST OPERATIO (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. II, et dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 4, et Eth. lib. III, lect. 3 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint principales circumstantiæ *propter quid,* et *ea in quibus est operatio,* ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.). Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cùm sint maximè extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma. Sed causa ipsius actûs est persona agens; forma autem actûs est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 31) dicit quòd principalissimæ circumstantiæ sunt « cujus gratiâ agitur, et quid est quod agitur. »

CONCLUSIO.—Circumstantia, quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet *cujus gratiâ* : quam sequitur circumstantia attingens actum secundùm substantiam, videlicet *quid fecit.*

Respondeo dicendum quòd actus propriè dicuntur humani, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1), prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis; scilicet *cujus gratiâ;* secundaria verò quæ attingit ipsam substantiam actûs, id est, *quid fecit.* Aliæ verò circumstantiæ sunt magis vel minùs principales, secundùm quòd magis vel minùs ad has appropinquant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.), quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio,* dicit, *quid agitur.*

Ad *secundum* dicendum, quòd finis etsi non sit de substantia actûs, est

(1) Ita edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *vel populi christiani.*

(2) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis passim. Edit. Rom. cum aliis, *intelligitur etiam.*

(3) Per ea *in quibus est operatio* intelligitur circumstantia *quid* quæ attingit ad substantiam actûs, siquidem implicat ejus quantitatem. Per *propter quid* significatur causa finalis actûs.

tamen causa actûs principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maximè actus moralis speciem habet ex fine (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd persona agens causa est actûs, secundùm quòd movetur à fine; et secundùm hoc principaliter ordinatur ad actum: aliæ verò conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actûs (hæc enim attenditur in actu secundùm objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primò de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti; secundò de actibus imperatis à voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem.—Primò igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle*, *frui*, *et intendere*. Primò ergo considerabimus de voluntate; secundò de fruitione; tertiò de intentione. — Circa primum consideranda sunt tria : primò quidem quorum voluntas sit; secundò, à quo moveatur; tertiò, quomodo moveatur. — Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm voluntas sit tantùm boni. — 2° Utrùm sit tantùm finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. — 3° Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrùm uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI (2).

De his etiam part. I, quæst. XVI, art. 9 corp. et Sent. I, dist. 46, art. 2 ad 2, et II, dist. 5, quæst. IV ad 2, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 5, quæst. I corp. et Cont. gent. lib. I, cap. 96, § 2, et De ver. quæst. XIV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non tantùm sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum (ex Ethic. lib. V, cap. 1), sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solùm est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3). Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantùm ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur (3). Sed voluntas non solùm est entium, sed etiam non entium ; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantùm est boni.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 9 et 22), quòd « malum est præter voluntatem, » et quòd « omnia bonum appetunt. »

CONCLUSIO. — Voluntas, cùm sit inclinatio consequens intellectûs apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.

Respondeo dicendum quòd voluntas est appetitus quidam rationalis;

(1) Hinc finis habetur ut principium moralitatis, et actus dicitur bonus vel malus moraliter, quatenus illius finis convenit vel disconvenit cum regulis morum.

(2) Hic agitur de actu voluntatis, seu de ipsa volitione quâ quidpiam volumus et prosequimur, ac proindè sensus quæstionis est an potentia voluntatis actu prosecutionis solùm tendat in bonum.

(3) Id est, de quocumque dicitur unum, dicitur et aliud; quia ex quo aliquid est ens, infertur quòd sit bonum et è converso.

omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cùm igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, in princ.), quòd « bonum est quod omnia appetunt. » Sed considerandum est quòd cùm omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 31), quòd « finis est bonum, vel apparens bonum. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum: sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum verò, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundùm quòd voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit (Eth. lib. V, cap. 1, à princ.), quòd « carere malo habet rationem boni. »

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM (1).

De his etiam De ver. quæst. XXII, art. 3 ad 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantùm finis. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 2), quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.). Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur (Eth. lib. I, cap. 6). Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

(1) Juxta Thomistas omnis actus necessariò est circa finem aut circa media; Scotistæ è contra actus absolutos instituunt, qui neque ad finem, neque ad media se referunt; sed illa controversia potiùs de verbis quàm de rebus ipsis agitur.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cùm sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam verò constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cùm voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO. — **Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona, respicit : ut verò actum nominat, propriè tantùm finis est.**

Respondeo dicendum quòd voluntas quandoque dicitur ipsa potentia quâ volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate, secundùm quòd nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundùm quòd nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantùm. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ; sicut intelligere nominat simplicem actum intellectûs. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundùm se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas propriè est ipsius finis (1). Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenùs fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis : sicut et intelligere propriè est eorum quæ secundùm se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de voluntate secundùm quòd propriè nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundùm quòd nominat potentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ; sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex æquo se habent; sed sicut quod est secundùm se, et secundùm alterum (2). Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad *tertium* dicendum, quòd non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et

(1) Ex his non intelligit B. Thomas quòd voluntas pro actu sumpta ita sit solius finis ut actus qui est circa media nullo modo dici possit voluntas, sed tantùm quòd voluntas non est principaliter et propriè mediorum, sed finis, ut videre est (De verit. quæst. XXII, art. 13 ad 9 et art. 15 c.).

(2) Utile est *ad aliquid*, vel ad relationis categoriam pertinet; honestum verò est absolutum et ad categoriam qualitatis reducitur. Hinc bona illa non sunt ejusdem generis.

finem, et id quod est ad finem : nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra verò navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id verò quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III. — UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVEATUR IN FINEM ET IN ID QUOD EST AD FINEM.

De his etiam infra, quæst. XII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. IV corp. et De ver. quæst. II, art. 24 corp. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia, secundùm Philosophum (Topic. lib. v, cap. 2, in explicat. loci 23), « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantùm. » Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum (1). Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed *contra;* actus diversificantur secundùm objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile.* Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

CONCLUSIO. — Non solùm in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversâ ratione.

Respondeo dicendum quòd cùm finis sit secundùm se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quòd voluntas potest ferri in finem, inquantum hujusmodi, sine hoc quòd feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur : uno modo absolutè ac secundùm se (2); alio modo, sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quòd unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundùm quòd est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem (3). Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolutè, et quandoque præcedit tempore; sicut cùm aliquis primò vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primò aliquis intelligit ipsa principia secundùm se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundùm quòd assentit conclusionibus per principia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm quòd voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd quandocumque videtur color, eodem actu

(1) Extrinsecum scilicet lumen quod illustrat colores ut sic videri possint; præter aliud lumen intrinsecum ex parte facultatis visivæ requisitum de quo hìc non agitur.

(2) Putà finem consideratum secundùm se, ut ex adjunctis patet. Consideratur autem secundùm se; quando res illa quæ finis est, non comparatur ad media quibus acquiri potest; sed simpliciter apprehenditur tanquam aliquod bonum quod voluntas appetit prout bonum est per seipsum.

(3) Quemadmodum intellectus eodem actu principium et conclusionem intelligit, quando principium est ratio cognoscendi conclusionem.

videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quòd videatur color; et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen è converso.

Ad *tertium* dicendum, quòd in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est è converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud verò quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt (art. præc. ad 2). Nam utile et honestum non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut propter se, et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quòd feratur in alterum, sed non è converso.

QUÆSTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm voluntas moveatur ab intellectu. — 2° Utrùm moveatur ab appetitu sensitivo. — 3° Utrùm voluntas moveat seipsam. — 4° Utrùm moveatur ab aliquo exteriori principio. — 5° Utrùm moveatur à corpore cœlesti. — 6° Utrùm voluntas moveatur à solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU (1).

De his etiam infra, quæst. XVII, art. 1, et quæst. LXXXII, art. 4, et De ver. quæst. XIV, art. 1 et 2, et quæst. XXII, art. 2, et De malo, quæst. IV, art. 2 corp. et 13, et quæst. VI corp. et ad 10 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud (Psalm. CXVIII) : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 8 prope fin.) : « Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere. » Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imò quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 154). Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 54), quòd « appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum. »

CONCLUSIO. — Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actûs, sed

(1) Beati Thomæ responsio est quòd intellectus movet voluntatem quoad specificationem sui actûs, voluntas autem movet intellectum, uti et reliquas animæ potentias, quantùm ad exercitium.

quoad specificationem : voluntas verò omnes potentias movet quoad exercitium actûs.

Respondeo dicendum quòd intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantùm ad agere vel non agere; alio modo quantùm ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantùm ad duo; scilicet quantùm ad exercitium vel usum actûs, et quantùm ad determinationem actûs; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundùm quod specificatur actus (1). Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cùm omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 2), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quòd ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut (Physic. lib. II, text. 25) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cùm volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitûs, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitûs, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectûs; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd intellectus non moveat, sed quòd non moveat ex necessitate.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 46 et seq.).

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas movet intellectum quantùm ad exercitium actûs : quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectûs, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantùm ad determinationem actûs, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundùm quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quòd non est idem movens et motum secundùm idem.

(1) Supple *objectum*, ut illud *secundùm quod* non adverbii, sed pronominis locum habeat; nec significet idem quòd *inquantum*, sed *per quod* sive *à quo*. Specificari autem actum ab objecto vel per objectum intelligitur *mediatè*, quia *immediatè* per habitum specificatur actus, habitus autem *immediatè* per objectum.

(2) Hinc intellectus movet voluntatem non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis et finalis. Unde, ait B. Thomas (quæst. XXI, De verit. art. 2 ad 5), intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens in quod tendere debeat.

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO (1).

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. X, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 1, et De verit. quæst. V, art. 10 corp. et quæst. XXII, art 9 ad 3 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, circa med.). Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensûs apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectûs.

3. Præterea, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 40), movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacobi I, 14) : *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

CONCLUSIO. — Cùm secundùm passionem appetitûs sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, rectè dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quòd autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundùm relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quòd gustus diversimodè dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.) : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Manifestum est autem quòd secundùm passionem appetitûs sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem : unde secundùm quòd homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter et secundùm se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quàm appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quòd appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quòd per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

(1) Certum est quòd voluntas aliquo modo moveatur ab appetitu sensitivo; sed de modo quo moveatur non omnes omnino inter se consentiunt. B. Thomas hìc et quæst. seq. art. 1, docet quòd moveat voluntatem appetitus sensitivus tantummodò indirectè et ex parte objecti invitando scilicet et alliciendo eo modo quo objectum potentiam allicere seu movere potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 3, post med.), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM.

De his etiam De ver. quæst. XXII, art. 9 corp. et ad 1, et De malo, quæst. III, art. 3 corp. et quæst. VI corp. et ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est « actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. » Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quòd idem simul moveatur à duobus motoribus immediatè : quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed *contra* est quia voluntas domina est sui actûs, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

CONCLUSIO. — Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea quæ ad finem sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quòd intellectus per hoc quòd cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantùm ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quòd vult finem movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas non secundùm idem movet et movetur; unde nec secundùm idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quòd semper seipsam moveat.

Ad *tertium* dicendum, quòd non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et à seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundùm ratio-

(1) Quod non ita accipiendum est, ut ait Sylvius, quasi volitio finis sit causa verè effectiva volitionis mediorum (nam nec assensus principiorum est vera causa efficiens assensum conclusionum), sed quia voluntas ex appetitu sive desiderio finis seipsam movet ad appetendum media, quæ ad illius finis consecutionem sunt opportuna.

nem objecti; à seipsa verò quantùm ad exercitium actûs secundùm rationem finis (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO (2).

De his etiam infra, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. LXXX, art. 1 corp. et quæst. CV, art. 4, et quæst. CVI, art. 2 corp. et quæst. CXI, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 88 et 89.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quòd sit à principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). Sed violentum est « cujus principium est extra. » Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed *contra*, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

CONCLUSIO. — Non tantùm ex appetitu boni, et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.

Respondeo dicendum quòd secundùm quòd voluntas movetur ab objecto, manifestum est quòd moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantùm ad exercitium actûs, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quòd voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc priùs non vellet. Necesse est ergo quòd ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præc.), ipsa movet seipsam inquantum per hoc quòd vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quòd potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quòd inceperit velle sanari ab aliquo movente (3). Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quòd mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Non autem est (4) procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis (5), ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ (cap. 18, circ. princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de ratione voluntarii est quòd principium ejus sit intra; sed non oportet quòd hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi ha-

(1) In hoc articulo B. Thomas non docet quòd voluntas in omni actu suo seipsam moveat, sed solùm quòd in aliquibus, in illis nimirum qui sunt appetitiones mediorum. Unde expressè dicit (art. seq. tum in corp. tum in resp. ad 3), quòd voluntas *non potest seipsam movere quantùm ad omnia.*

(2) Hic quæritur utrùm voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, non tanquam ab objecto à quo sumitur specificatio actuum voluntatis, quod notissimum est, sed tanquam à causa realiter movente et efficiente.

(3) Vel transpositâ constructione ut sit planior sensus : *Necesse est quòd ab aliquo movente inceperit velle sanari;* hoc est, aliquod principium fuerit ei causa cur inceperit velle.

(4) Al., *Hoc autem non est.*

(5) Illud principium movens exterius nihil aliud est quàm Deus, ut patebit ex art. 6.

beat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra ; sicut et primum principium motûs naturalis est ab extra, quòd scilicet movet naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc non sufficit ad rationem violenti, quòd principium sit extra; sed oportet addere quòd nihil conferat (1) vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas quantùm ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantùm ad omnia, ut ostensum est (in corp. art.), unde indiget moveri ab alio, sicut à primo (2) movente.

ARTICULUS V. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE CŒLESTI (3).

De his etiam part. I, quæst. CXV, art. 3 et 4, et 2 2, quæst. XCV, art. 5, 6 et 7, et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 84 usque ad 93, et De ver. quæst. V, art. 9 et 10, et Opusc. II, cap. 129, 130 et 161, et Opusc. X, art. 19, et Opusc. XXV, cap. 5, et Opusc. XXVI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas humana à corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur (Physic. lib. VIII, text. 76, et lib. IV, text. 133). Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam priùs non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundùm naturam.

2. Præterea, secundùm Augustinum (De Trin. lib. III, cap. 4, in princ.), « corpora inferiora moventur per corpora superiora. » Sed motus humani corporis, qui causatur à voluntate, non posset reduci in motum cœli sicut in causam, nisi etiam voluntas à cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt à voluntate; quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana à cœlesti corpore.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 7, parum ante med.), quòd « corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum. » Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus cœlestibus.

CONCLUSIO.— Cùm voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirectè à corporibus cœlestibus moveri.

Respondeo dicendum quòd eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quòd voluntas potest moveri à corporibus cœlestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cœlestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantùm ad exercitium actûs, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cœlestia directè imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42),

(1) Al., *Nullam conferat vim.*

(2) Ita edit. Rom. cum Patav. Nicolai, *proximo*.

(3) In hoc articulo impugnat S. Thomas errores Algazelis et astrologorum qui ex conditione corporum cœlestium futura omnia pendere existimabant. Quod ab Apostolo his verbis damnatum est (Gal. IV) : *Dies observatis et menses et tempora et annos; timeo ne fortè sine causa laboraverim in vobis.*

est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quòd voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quòd nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potiùs è converso, eò quòd res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quàm quæcumque res corporales. Unde impossibile est quòd corpus cœleste imprimat directè in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles (De anima, lib. II, text. 150), recitans opinionem dicentium quòd « talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque (1), » scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cùm sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est (art. 2 hujus quæst.) quòd appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirectè redundat motus cœlestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitûs sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntati superior (2); quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quòd motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad *secundum* dicendum, quòd motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum; et ulteriùs inquantum corpora exteriora moventur secundùm motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle (3), sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exteriùs præsentati, non ex parte interioris instinctûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst. et part. I, quæst. LXXX et LXXXI), appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones (4), quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundùm considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio (5) (parum à princ.), « sapiens dominatur astris, » scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit (super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, circ. fin.), « fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici,

(1) Ita optimè ex græco edit. Pat. ann. 1712. Edit. Rom. Pat. an 1698, aliæque : *Qualem in eis inducit*. Nicolai, *in dies*. Cod. Alcan. : *In die ducit pater dictorum virorum*.

(2) Ita ex Mss. restituit Nicolai. Aliæ editiones quas vidimus : *Quæ est in intellectu et voluntate superiorum*.

(3) Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt, *et non velle*.

(4) Ex his non existimandum est quòd B. Thomas divinationibus astrologicis faveat. Loquitur enim S. Doctor de illis actibus ab humana voluntate pendentibus, qui solùm indefinitè ac probabiliter pronuntiantur venturi.

(5) Ita designatur opus cui etiam titulus est: *Centum sententiæ* aut *theoremata astrologica* ex variis Ptolemæi operibus excerpta.

quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cùm ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. »

ARTICULUS VI. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO (1).

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1, et part. I, quæst. CV, art. 4, et quæst. CXI, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 88, 89, 91 et 95, princ. et De malo, quæst. CXI, art. 5 corp. et quæst. XVI, art. 5 corp. et ad 15.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non à solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solùm à Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 1 et 6). Ergo eâdem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundùm illud (Genes. I, 31): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cùm tamen « voluntas sit quâ peccatur, et rectè vivitur, » ut Augustinus dicit (Retract. lib. II, cap. 9, ante med.).

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Philip. II, 13): *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

CONCLUSIO. — Cùm humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi à Deo solo, ut ab exteriori principio, moveri.

Respondeo dicendum quòd motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursùm ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur (Physic. lib. VIII, text. 29, 30, 31 et 32), quòd « generans movet secundùm locum gravia et levia. » Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quòd motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quàm Deus. Et hoc patet dupliciter. Primò quidem ex hoc quòd voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut dictum est (part. I, quæst. XC, art. 2 et 3). Secundò verò ex hoc quòd voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus non sic est supra hominem,

(1) In hoc articulo B. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (Phil. II, 13). *Cor regis in manu Dei est et quocumque voluerit vertet illud* (Prov. XXI).

(2) Eamdem doctrinam tradit S. Doctor (Cont. gent. lib. III, cap. 88, Opusc. III, cap. 129, De verit. quæst. XXII, art. 9, part. I, quæst. III, art. 2, et 2 2, quæst. CLXXII, art. 2 ad 1).

quid sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum (2). Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (quæst. CIX et CXII).

QUÆSTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. — 2° Utrùm de necessitate moveatur à suo objecto. — 3° Utrùm de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. — 4° Utrùm de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR (3).

De his etiam part. I, quæst. XLI, art. 2 corp. et De ver. quæst. XXII, art. 5 et 9, et De malo, quæst. XVIII, art. 4 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio (Physic. lib. II, et text. 49). Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed *contra* est quòd motus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

CONCLUSIO.—Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et in ultimum finem, et in ea quæ suæ conveniunt naturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Boetius dicit (lib. De duabus naturis, parum à princ.), et Philosophus (Metaph. lib. V, text. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet (Phys. lib. II, text. 4). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundùm hoc illud dicitur esse naturale rei quod con-

(1) Confer ea de re De verit. quæst. XXII, art. 9 ad 4.

(2) Unde S. Thomas dicit: Homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quòd tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium: aliquid enim potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet, et ita est de mente humana, ut videre est infra, quæst. XXI, art. 4 ad 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 1 ad 5.

(3) Hic *naturaliter* idem sonat ac *necessariò*, ac proinde quæritur utrùm voluntas aliquid necessariò velit.

venit ei secundùm suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quòd hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifestè apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum (1) voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundùm suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solùm ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solùm objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas dividitur contra naturam (3) sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntariè. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actûs, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quòd modus proprius naturæ quantùm ad aliquid participetur à voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quàm velle, quod est per voluntatem; et inde est quòd voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad *secundum* dicendum, quòd in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantùm, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundùm potentiam tantùm; nam forma est actus, materia verò potentia : motus autem est « actus existentis in potentia, » ut dicitur (Phys. lib. III, text.) (4); et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursùm, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quòd voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solùm quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad *tertium* dicendum, quòd semper naturæ respondet unum proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cùm igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Al., *motivum*.

(2) Sunt verò alia bona quæ non habent necessariam connexionem cum ultimo fine, neque ex se pertinent ad naturalem hominis consistentiam, ut bona fidei, spei et charitatis, et alia innumera, sive supernaturali, sive naturali ordine. Bona hujusmodi non vult necessariò voluntas.

(3) Id est dividuntur actus in actus necessarios et in actus liberos. Priores fiunt naturaliter, posteriores verò voluntariè.

(4) Ita habet edit. Nic. 1665, sed in Neapolit. 1765 et in Venetis hæc verba non leguntur.

unum (1) commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur (2).

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBJECTO.

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. fin. et part. I, quæst. LXXXII, art. 1 et 2, et De ver. quæst. XXII, art. 5 et 6, et De malo, quæst. VI, art. 9 et 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet (De anima, lib. III, text. 54). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo et voluntas à suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis (3) ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quòd ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed *contra* est quòd potentiæ rationales, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3), sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

CONCLUSIO. — Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine: non autem à particulari bono quod voluntas potest non velle.

Respondeo dicendum quòd voluntas movetur dupliciter : uno modo quantùm ad exercitium actûs; alio modo quantùm ad specificationem actûs, quæ est ex objecto (4). Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud. Sed quantùm ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actûs. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundùm aliquid esset tale, secundùm autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte quâ non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visûs, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi passim. Edit. Rom., *aliquod bonum*.

(2) Ac proinde respectu bonorum illorum particularium voluntas remanet libera.

(3) Sed *finem aliquem ex necessitate vult;* sive *sed ut aliquis finis quem ex necessitate vult,* edit. Nicolai.

(4) Ut scilicet *exercitium actûs* attendatur penes illius applicationem ad volendum aliquid vel agendum; sed *specificatio actûs* penes conditionem ejus ad quod volendum vel agendum quolibet modo applicatur.

objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit (1); non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundùm hanc considerationem possunt repudiari vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundùm diversas considerationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus ex necessitate movetur à tali objecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet à contingenti, sicut et de bono dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia verò, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB INFERIORI APPETITU.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitûs inferioris. Dicit enim Apostolus (Rom. VII, 19): *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;* quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea, sicut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5), « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate voluntatis quòd statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quòd non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causâ particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari (2), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 58). Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. IV, 7): *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

CONCLUSIO. — Voluntas cùm sit spiritualis in homine potestas, non necessariò et universaliter ab inferiori appetitu movetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2),

(1) Id est, si exerceat actum volendi, ut jam supra.

(2) Quia nempè ratio dicit quòd aliquis aliquid agere debet indefinitè, tantùm et in universali; æstimatio autem quod hic in singulari et hoc etiam singulare, ut ibi explicatur

passio appetitûs sensitivi movet voluntatem ex ea parte quâ voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quòd totaliter ratio ligatur, ita quòd homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem : hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet quantùm ad aliquid judicium rationis liberum; et secundùm hoc remanet aliquid de motu voluntatis (1). Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit (Rom. VII, 19) : *Quod odi malum, illud facio*, id est, *concupisco,* tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundùm totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundùm hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundùm diversas partes animæ diversimodè disponitur, aliud ei videtur secundùm rationem, et aliud secundùm passionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas non solùm movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitûs sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitûs electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB EXTERIORI MOTIVO, QUOD EST DEUS (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cùm sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur (Rom. IX, 19) : *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

(1) Hinc ex illo appetitu scaturiunt plurima peccata; quod foret impossibile, si voluntas appetitui sensitivo resistere non posset, juxta illud S. Augustini effatum : *Peccatum non est peccatum nisi sit voluntarium.*

(2) Concilium Tridentinum sic damnavit eos qui docuerunt voluntatem à Deo de necessitate moveri : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire, si velit, anathema sit* (sess. VI, can. 4).

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed hoc est unicuique naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xxvi, cap. 3, ante med.). Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quòd voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundùm hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed *contra* est quod dicitùr (Eccli. xv, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

CONCLUSIO. — Cùm voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessariò à Deo movetur, qui cuncta movet secundùm propriæ naturæ dispositionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 23), ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundùm eorum conditionem; ita quòd ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur (1) effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quòd non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas divina non solùm se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quàm si moveretur liberè, prout competit suæ naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundùm quòd Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quòd quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, putà quòd mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quòd (2) voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quòd voluntas à Deo ex necessitate moveatur (3).

QUÆSTIO XI.

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fruitione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ. — 2° Utrùm soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis. — 3° Utrùm fruitio sit tantùm ultimi finis. — 4° Utrum sit solùm finis habiti.

(1) Ita theologi cum posterioribus editis. Cod. Alc. cum edit. Rom. *consequuntur*.

(2) Ita Nicolai cum edit. Pat. an. 1712. Cod. Alcan. et Camer. cum edit. Patav. an. 1698, *impossibile est huic positioni*. Edit. Rom. aliæque, *impossibile est poni quòd*, etc.

(3) Confer ea quæ dicta sunt part. I, quæst. xix, art. 8, et quæst. xxii, art. 4.

ARTICULUS I. — UTRUM FRUI SIT ACTUS APPETITIVÆ POTENTIÆ (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et Sent. I, dist. 1, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd frui non sit solùm appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur quàm fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (quæst. III, art. 8). Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectûs.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visûs finis est cognoscere visibile, auditûs percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solùm appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eâdem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 4, in pr., et De Trinit. lib. X, cap. 10, parum à princ.) : « Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. » Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

CONCLUSIO. — Cùm fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est.

Respondeo dicendum quòd fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quòd hoc probabile videtur, quòd id quod magis est manifestum, priùs etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primò manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ (2). Unde manifestum est quòd fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectûs; inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad *secundum* dicendum, quòd perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. IX, art. 1). Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam; propter quòd appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

(1) Frui est re aliquâ delectari propter seipsam; ita ut voluntas amantis in ea tanquam in bono summo et fine ultimo conquiescat.

(2) Pro uno quippe ac eodem finis et bonum accipitur à Philosopho (Met. lib. V, text. 3 vel cap. 2).

ARTICULUS II. — UTRUM FRUI CONVENIAT TANTUM RATIONALI CREATURÆ AN ETIAM ANIMALIBUS BRUTIS.

De his etiam infra, quæst. XIII, art. 5 ad 2, et Sent. I, dist. 1, quæst. IV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus (De doctrina christiana, lib. I, cap. 3 et 22) quòd « nos homines sumus, qui fruimur et utimur. » Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quòd pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circ. med.) : « Frui quidem cibo et quâlibet corporali voluptate, non absurdè existimantur et bestiæ. »

CONCLUSIO. — Convenit rationali naturæ fruitio secundùm rationem perfectam, brutis autem secundùm imperfectam, cæteris autem nullo modo convenit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2), frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim (ibid.) quòd est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsùm, et leve sursùm; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura (1), quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quòd in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solùm in iis quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, quâ non solùm cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, quâ cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes liberè; sed secundùm naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundùm rationem perfectam; brutis autem animalibus secundùm rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad *secundum* dicendum, quòd non oportet quòd fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine (2)

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout est in his quæ cognitione carent.

Ad *quartum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quòd frui non

(1) Quod intelligendum est de natura divina ad quam solam pertinet ut naturam totam movere possit.

(2) Quamvis nec fruitio illa propriè dici possit, sed solummodò præsumptitia et apparens.

adeo absurdè existimantur et bestiæ; scilicet sicut uti absurdissimè dicerentur (1).

ARTICULUS III. — UTRUM FRUITIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS (2).

De his etiam infra, quæst. XII, art. 2 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fruitio non sit tantùm ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20 : *Itaque, frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quòd Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantùm est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit (Galat. v, 22) : *Fructus spiritûs est charitas, gaudium, pax,* et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantùm ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 10, ante med.). Ergo aliquis fruitur suâ fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solùm bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solùm ultimi finis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 11, ante med.), quòd « non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit. » Sed solùm ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

CONCLUSIO.— Fruitio tantùm ultimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad rationem fructûs duo pertinent, scilicet quòd sit ultimum, et quòd appetitum quietet quâdam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundùm quid; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundùm quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc propriè dicitur fructus, et eo propriè dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantùm appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non propriè et secundùm completam rationem fructûs, eo dicimur frui. Unde Augustinus (De Trin. lib. x, cap. 10, ante med.) dicit quòd « fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit » (3). Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licèt jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licèt illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 33, post med.), si dixisset : Te fruar, et non addidisset : In Domino, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit : *In Domino,* in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit;

(1) « Nam, ut subdit, et probat Augustinus, uti aliquâ re non potest nisi animal quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit non datum est rationis expertibus; sed neque rationalibus stultis. »

(2) Prænotandum est ex Sylvio quòd finis ultimus qui dicitur objectum fruitionis propriè dictæ, non intelligitur is solus qui secundùm veritatem est ultimus, sed etiam qui talis est secundùm apprehensionem; avarus enim pecuniâ propriè fruitur, quamvis ipsi non sit ultimus finis secundùm rem.

(3) Sive paulò pleniùs, *ipsis propter seipsa delectata* per oppositum ad alia quibus dicimur uti prout *ad illud referimus quo fruendum est.*

ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad *secundum* dicendum, quòd fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus,* quia sunt effectus quidam Spiritûs sancti in nobis (unde et *fructus Spiritûs* dicuntur), non autem ita quòd eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quòd dicuntur *fructus* secundùm Ambrosium (ut citatur in Sent. I, dist. 1, et habetur in Gloss. interl. ad Gal. super illud : *Fructus autem Spiritûs*), quia « propter se petenda sunt, » non quidem ita quòd ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 8, et quæst. II, art. 7), finis dicitur dupliciter : uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimò quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est quâ fruimur Deo, et quâ fruimur divinâ fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

ARTICULUS IV. — UTRUM FRUITIO SIT SOLUM FINIS HABITI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. x, cap. 11, ante med.), quòd « frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei. » Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), fruitio non est propriè nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed *contra,* « frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, » ut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 4, in princ.). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

CONCLUSIO.—Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta verò finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.

Respondeo dicendum quòd frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundùm quòd voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter : uno modo perfectè, et alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non solùm in intentione, sed etiam in re; imperfectè autem quando habetur in intentione tantùm. Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quies voluntatis dupliciter impeditur : uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud or-

(1) Si fruitio ultimi finis intelligatur, ut hìc supponit S. Thomas ab Augustino intelligi; sed probabilius est quòd S. Augustinus non præcisè de ultimo fine hìc loquatur, sed tantùm absolutè distinguit qualemcumque fruitionem à non fruitione quoad finem quemlibet non habitum; ut ex adjunctis ibi patet.

dinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundùm conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi deficiens à specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd finem accipere vel habere dicitur aliquis non colùm secundùm rem, sed etiam secundùm intentionem, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XII.

DE INTENTIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de intentione; et circa hoc quæruntur quinque: 1° Utrùm intentio sit actus intellectûs vel voluntatis. — 2° Utrùm sit tantùm finis ultimi. — 3° Utrùm aliquis possit simul duo intendere. — 4° Utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quòd est ad finem. — 5° Utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I. — UTRUM INTENTIO SIT ACTUS INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS.

De his etiam 2 2, quæst. CLXVIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 38, art. 3, et De ver. quæst. XXIII, art. 13, et De malo, quæst. XVI, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intentio sit actus intellectûs, et non voluntatis. Dicitur enim (Matth. VI, 22): *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit:* ubi per oculum significatur *intentio,* ut dicit Augustinus (De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 13, circa med.). Sed oculus, cùm sit instrumentum visûs, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.), quòd intentio lumen vocatur à Domino, ubi dicit (Matth. VI, 23): *Si lumen quod in te est, tenebræ sunt,* etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, à quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, cap. 7, circ. fin. et lib. XI, cap. 9), quòd « voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interiùs cogitantis. » Est igitur intentio actus voluntatis.

CONCLUSIO. — Cùm voluntas moveat omnes animæ vires ad finem, ejus propriè intentio actus est.

Respondeo dicendum quòd *intentio,* sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quòd motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primò et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1). Unde manifestum est quòd intentio propriè est actus voluntatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intentio nominatur *oculus* metaphoricè,

non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quò tendere corporaliter debeamus.

Ad *secundum* dicendum, quòd intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.).

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundùm ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsuppositâ ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad *quartum* dicendum, quòd intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolutè; et sic dicitur *voluntas* prout absolutè volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis, secundùm quòd in eo quiescitur; et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundùm quòd est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solùm ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire (1).

ARTICULUS II. — UTRUM INTENTIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS (2).

De his etiam 2 2, quæst. CLXXX, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 38, art. 3, et De ver. quæst. XXII, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intentio sit tantùm ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100) : « Clamor ad Deum est intentio cordis. » Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundùm quòd est terminus, ut dictum est (art. præc. ad 4). Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed *contra*, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (quæst. I, art. 7). Si igitur intentio esset tantùm ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones : quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), intentio respicit finem, secundùm quòd est terminus motûs voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motûs. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motûs, et finis vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus : et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quòd semper sit ultimi finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « intentio cordis » dicitur « clamor ad Deum, » non quòd Deus sit objectum intentionis semper; sed quia est in-

(1) Hinc definiri potest intentio : Intentio est motus voluntatis in finem velut per aliqua media acquisibilem. Neque oportet quòd media fini acquirendo opportuna jam sint in particulari designata quando est intentio, ut patet ex illa responsione, sed sufficit finem apprehendi velut per media, quæcumque illa sint, acquisibilem, eaque saltem indistinctè intendi.

(2) Hic probat S. Doctor intentionem non tantùm esse finis ultimi, sed etiam intermedii.

tentionis cognitor : vel quia cùm oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad *secundum* dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad *tertium* dicendum, quòd fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solùm ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SIMUL DUO INTENDERE.

De his etiam De verit. quæst. XIII, art. 13 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 14, 16, 17 et 22), quòd « non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale. » Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motûs non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectûs. Sed « non contingit simul plura intelligere, » secundùm Philosophum (Topic. lib. II, cap. 4, in declaratione loci 33). Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed *contra*, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur (De anima, lib. III, in fin., et lib. II, text. 88). Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

CONCLUSIO.—Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.

Respondeo dicendum quòd aliqua duo possunt accipi dupliciter : vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2 hujus quæst.), quòd homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solùm finis ultimi, ut dictum est (ibid.), sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinæ, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere : quod patet ex hoc quòd homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quòd ad plura valet : unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quòd ad plura valet. Et sic manifestè homo simul plura intendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere sicut ultimos fines : quia, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad *secundum* dicendum, quòd unius motûs possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur ; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motûs esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quòd id quod non est unum secundùm rem, potest accipi ut unum secundùm rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3). Et ideo ea quæ sunt plura secundùm rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundùm rationem : vel quia aliqua duo

concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata : vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; putà acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi : unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4), contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV. — UTRUM INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EJUS QUOD EST AD FINEM (1).

De his etiam sup. quæst. VIII, art. 3, et Sent. II, dist. 38, art. 4, et III, dist. 14, art. 1, quæst. IV corp. et De ver. quæst. XXII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. X, cap. 6, circ. princ.), quòd « voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. » Sed hoc pertinet ad intentionem quòd velim videre transeuntes per fenestram : hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quòd velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundùm objecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis (2) cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed *contra* est quòd id quod est ad finem se habet ad finem, ut medium ad terminum (3). Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

CONCLUSIO. — **Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.**

Respondeo dicendum quòd motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundùm quòd voluntas in utrumque fertur absolutè et secundùm se : et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundùm quòd voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem : et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cùm enim dico : « Volo medicinam propter sanitatem, » non designo nisi unum motum voluntatis : cujus ratio est, quià finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 3 ad 2). Et est simile de intellectu : quia si absolutè principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectûs tantùm.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de visione fenes-

(1) Id quod est ad finem idem sonat ac medium.

(2) Vel transpositâ constructione : *intentio finis non est idem motus cum*, etc.

(3) Supple *sicut medium se habet ad terminum*, id est, sicut id quod in motu intermedio pertransitur ad id quod est consummatio et ultima terminatio ipsius motûs, etc.

træ, et visione transeuntium per fenestram, secundùm quòd voluntas in utrumque absolutè fertur.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quàm id quod est ad finem; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundùm principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur (Physic. lib. III, text. 21). Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundùm quòd acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quòd intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio (1).

ARTICULUS V. — UTRUM INTENTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 38, art. 3 corp. et ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent magis distat à rationali natura quàm natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur (Phys. lib. II, text. 87 et seq.). Ergo multò magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (quæst. XI, art. 2). Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem cujus est agere propter finem, cùm intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed *contra*, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cùm igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quòd non intendant finem.

CONCLUSIO. — Quamvis propriè et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenùs instinctu naturali ad aliquid moventur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti. Secundùm quidem (2) igitur quòd dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantùm. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est propriè et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, secundùm quòd *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

Ad *tertium* dicendum, quòd bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quòd per motum suum possint consequi finem, quod

(1) Addi potest ex quæst. XXII, De verit. art. 13 ad 19, quòd utraque involvat respectum ad media, sed cum hoc discrimine quòd intentio sit actus voluntatis in ordine ad rationem ipsa media ordinantem ac dirigentem in finem, at electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem media inter se.

(2) Ita codd. Alcan. cum edit. Rom. et Pat. an. 1698. Theologi, Nicolai, aliique omiserunt *quidem*.

est propriè intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota (1), sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres, *eligere*, *consentire* et *uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primò ergo considerandum est de electione; secundò de consilio; tertiò de consensu; quartò de usu. Circa electionem quæruntur sex : 1° Cujus potentiæ sit actus, utrùm voluntatis vel rationis. — 2° Utrùm electio conveniat brutis animalibus. — 3° Utrùm electio sit solùm eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. — 4° Utrùm electio sit tantùm eorum quæ per nos aguntur. — 5° Utrùm electio sit solùm possibilium. — 6° Utrùm homo ex necessitate eligat, vel liberè.

ARTICULUS I. — UTRUM ELECTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS VEL RATIONIS.

De his etiam part. I, quæst. VIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 2, et De ver. quæst. XXII, art. 15, et Ethic. lib. III, lect. 6, et VI, lect. 2 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, quâ unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cùm igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 3), videtur quòd sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia nòn pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, versus fin.). Ergo videtur quòd electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3, prope fin.), quòd electio « est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

CONCLUSIO. — Cùm electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.

Respondeo dicendum quòd in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 2), quòd « electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. » Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. De nat. hom. cap. 33, prope fin.) dicit quòd « electio neque est appetitus secundùm seipsam, neque consilium solùm, sed ex his aliquod compositum. » Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque verò corpus esse secundùm seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quòd actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitûs, recipit formam et speciem à superiori potentia vel habitu, secundùm quòd ordinatur inferius à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifestum est autem quòd ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, inquantum scilicet voluntas in suum objectum

(1) Ita codd. Camer. Rom. aliique, et editi passim; tantùm edit. Rom. post verbum *concupiscentia* omittit *finem*. Cod. Alcan.: *Possunt consequi finem, quòd est propriè intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, etc.*

tendit secundùm ordinem rationis, eò quòd vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quòd per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem, substantia actûs materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifestè actus est appetitivæ potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd electio importat collationem quamdam præcedentem, non quòd essentialiter sit ipsa collatio.

Ad *secundum* dicendum, quòd conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd ignorantia dicitur esse electionis, non quòd ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum (2).

ARTICULUS II. — UTRUM ELECTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 25, art. 1 ad 6 et 7, et Met. lib. V, lect. 23 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est « appetitus aliquorum propter finem, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, circa fin.). Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quòd aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifestè apparet quòd ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12, in med.), « ad prudentiam pertinet quòd aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. » Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph. (cap. 1, parum à princ.), quòd « prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes. » Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quòd si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cùm non sint plures. Ergo videtur quòd electio brutis animalibus conveniat.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 33, in princ.) dicit quòd « pueri et irrationalia voluntariè quidem faciunt, non tamen eligentia. » Ergo in brutis animalibus non est electio.

CONCLUSIO. — Cùm electio in his quæ sunt penitùs ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem secundùm quam plura eligi possunt, non convenire.

Respondeo dicendum quòd cùm electio sit præacceptio unius respectu

(1) Seu tanquam ad id quod ex conclusione judicii sequitur, etc.

(2) Nec Philosophus *electionis ignorantiam*, sed *in electione* vocat ἐν προαίρεσει.

(3) Ex hoc articulo sequitur animalia non esse libero arbitrio prædita.

alterius, necesse est quòd electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitùs determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet (quæst. I, art. 2 ad 3), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundùm ordinem naturæ : voluntas autem est quidem secundùm naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum; sed indeterminatè se habet respectu particularium bonorum. Et ideo propriè voluntatis est eligere, non autem appetitûs sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad *secundum* dicendum, quòd brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus; absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursùm, et non deorsùm.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Physic. lib. III, text. 16 et seq.), « motus est actus mobilis à movente; » et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis, licèt ipsa quæ à ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem : et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundùm naturam; sicut et in his quæ moventur secundùm artem, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 49). Et ex hoc contingit quòd in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote à summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quòd in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quòd omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur (1).

ARTICULUS III. — UTRUM ELECTIO SIT SOLUM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, AN ETIAM QUANDOQUE IPSIUS FINIS.

De his etiam infra, art. 4 et 6 corp. et part. III, quæst. XVIII, art. 4 corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 95 fin. et Opusc. II, cap. 177, et Ethic. lib. III, lect. 1, et Perih. lib. I, lect. 14 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit tantùm eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 12, post med.), quòd « electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratiâ nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. » Illud autem cujus gratiâ fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 2), quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

(1) Eadem ferè omninò Bossuetius animadvertit circa animalia (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. V).

CONCLUSIO. — Electio eorum tantùm est quæ sunt ad finem; et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 2), electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 89). Unde finis, inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium (1) indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit (II. Corinth. XII, 10) : *Cùm enim infirmor, tunc potens sum*. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra habitum est (quæst. I, art. 5), ultimus finis est unus tantùm. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundùm quòd ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV. — UTRUM ELECTIO SIT TANTUM EORUM QUÆ PER NOS AGUNTUR.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit solùm respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed « ea quæ sunt ad finem non solùm sunt actus, sed etiam organa, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 84 et seq.). Ergo electiones non sunt tantùm humanorum actuum.

2. Præterea, actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solùm humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solùm est humanorum actuum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 2), quòd « nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum. »

CONCLUSIO. — Cùm electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.

Respondeo dicendum quòd sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cùm res aliqua fuerit finis, necesse est quòd aliqua humana actio interveniat (2); vel inquantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem : quia necesse est ut id quod est ad finem, vel

(1) Quod nempè simpliciter primum est, ut ex adjunctis patet, per oppositum ad principium primum in aliquo genere scientiæ quod potest in alio genere scientiæ superioris demonstrari.

(2) Per quam scilicet attingatur vel producatur finis, ut adjuncta explicant.

sit actio, vel res aliqua, interveniente aliquâ actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectûs assentientis huic opinioni vel illi; actio verò exterior est, quæ contra contemplationem dividitur (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare (2) ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quòd quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V. — UTRUM ELECTIO SIT SOLUM POSSIBILIUM.

De his etiam De ver. quæst. XXII, art. 13 ad 2, et Eth. lib. III, lect. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit solùm possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2). Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. præc.). Nihil ergo refert, quantùm ad electionem, utrùm eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon. (cap. 68), quòd « si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. » Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, loc. nunc cit.), quòd « electio non est impossibilium. »

CONCLUSIO. — Electio, cùm ad humanas referatur semper actiones, nonnisi possibilium esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 4 hujus quæst.), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quòd electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem (3). Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cùm in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulteriùs procedere. Apparet etiam hoc manifestè ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quòd conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quòd finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quòd apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

(1) Dividitur contra contemplationem in eo sensu quòd duplex distinguatur vita: scilicet activa, et contemplativa.

(2) Verborum illorum sensus est quòd illa electio quæ est actus interior voluntatis sit ad exteriùs nominandum eum quem voluntas eligit.

(3) Ita editi passim. Edit. Rom.: *Vel ex quod ducit*, etc. Cod. Alcan. *Ratio eligendi aliquid est ex hoc quòd ducit ad finem*, interpositis omissis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motûs voluntatis consideratur ex parte intellectûs, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actûs voluntatis attenditur secundùm ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. Nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actûs voluntatis attenditur secundùm hoc quòd est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundùm quosdam *velleitas* dicitur (1), quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum (2); et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundùm quòd cadit sub apprehensione: et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est verè bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO EX NECESSITATE ELIGAT, VEL LIBERÈ (4).

De his etiam part. I, quæst. CXV, art. 1 corp. et 2 2, quæst. CIV, art. 1 corp. et De ver. quæst. XXII, art. 6, et quæst. XXIV, art. 1, et De malo, quæst. VI.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet (Ethic. lib. VII, cap. 8, in fin.). Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quòd etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitùs æqualia, non magis movetur homo ad unum quàm ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundùm æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quàm ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur (De cœlo, lib. II, text. 75 et 90). Sed multò minùs potest eligi quod accipitur ut minus, quàm quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

(1) Sicut etiam antecedens voluntas quâ Deus vult omnes homines salvos fieri, quia non simpliciter et completè vult.

(2) Al., *hic agendum.*

(3) Hinc quispiam potest eligere ea quæ sunt impossibilia, quando ea possibilia existimat. Sed si agitur de iis quæ ab operante cognoscuntur ut impossibilia, non potest esse illorum voluntas efficax ac completa, sed tantùm voluntas inefficax ac imperfecta quæ dicitur *velleitas*.

(4) Quæstio illa redit ad liberum arbitrium de quo jam tractatum est part. I, quæst. LXXXIII, art. 4.

Sed *contra* est quòd electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3).

CONCLUSIO. — Cùm electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, quo ea quæ sunt ad finem eligit, eà non ex necessitate, sed liberè homines utuntur.

Respondeo dicendum quòd homo non ex necessitate eligit (1); et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quòd autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solùm hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursùm in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundùm hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectûs; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cùm non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est (art. 3 hujus quæst.), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed liberè eligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solùm quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quòd sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absolutâ ex necessitate, sed necessariis solùm ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundùm unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quàm in aliud.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consilio; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm consilium sit inquisitio. — 2° Utrùm consilium sit de fine, vel solùm de his quæ sunt ad finem. — 3° Utrùm consilium sit solùm de his quæ à nobis aguntur. — 4° Utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur. — 5° Utrùm consilium procedat ordine resolutorio. — 6° Utrùm consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I. — UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO (2).

De his etiam 2 2, quæst. XLIX, art. 5 corp. et Sent. III, dist 33, quæst. II, art. 1 corp

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non sit inquisitio.

(1) Id est, non ad id faciendum necessitatur quod ex electione facit, ut et alibi passim docet S. Thomas, et præsertim De malo, quæst. VI, art. unico, qui inscribitur *De humana electione*. Quo mirè convincitur hæresis Janseniana.

(2) Consilium hic sumitur quatenus est rationis inquisitio de eo quod est agendum.

Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « consilium est appetitus. » Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectûs discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut habitum est (part. I, quæst. XIV, art. 7). Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim (Eph. I, 11), quòd *operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundùm illud Apostoli (I. Cor. VII, 25) : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 34, in princ.) dicit : « Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. »

CONCLUSIO. —Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.

Respondeo dicendum quòd electio, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente : et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio consilium vocatur; propter quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3, circ. fin.), quòd « electio est appetitus præconsiliati. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quòd actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundùm regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio (1), apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, et etiam sicut motivum (2) : quia ex hoc quòd homo vult finem, movetur ad consilium de (3) his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2), quòd « electio est intellectus appetitivus, » ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (loc. sup. cit.), quòd consilium est appetitus inquisitivus, » ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantùm ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundùm hoc Deo non attribuitur. Et secundùm hoc Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari. »

(1) Ms. quod citat Nicolai habet planiori constructione quàm in impressis : *quæ est electio.*

(2) Al., *et est sicut motivum.*

(3) *Ad consiliandum* Nicolai.

(4) Hinc patet quòd concilium sit actus intellectûs, ab intellectu nimirum elicitus et in intellectu existens, quamvis etiam ad voluntatem pertineat, tanquam ad potentiam quæ præbet materiam consilii et quæ movet ad consiliandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundùm sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundùm sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II. — UTRUM CONSILIUM SIT DE FINE, AN SOLUM DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM.

De his etiam 2 2, quæst. XXXIII, art. 1 ad 2, et quæst. XLVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et Ethic. lib. III, lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non solùm sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solùm de his qüæ sunt ad finem. Cùm igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quòd consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur (Ethic. lib. I, in princ. cap. 1). Ergo consilium potest esse de fine.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 34, à med.) dicit, quòd « non de fine, sed de his quæ sunt ad finem est consilium. »

CONCLUSIO. — Consilium, cùm inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantùm est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi cum in ulteriorem finem ordinari contingat.

Respondeo dicendum quòd finis in operabilibus habet rationem principii, eò quòd rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cùm consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solùm de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSILIUM SIT SOLUM DE HIS QUÆ A NOBIS AGUNTUR (2).

De his etiam 2 2, quæst. XLVII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et Ethic. lib. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non sit solùm de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, putà de naturis rerum (3). Ergo consilium non solùm est de his quæ aguntur à nobis.

(1) Hinc quod dixit auctor (quæst. VI, art. 2) aliquem posse deliberare de fine, ita intelligendum est ut finem ibi accipiat materialiter et non loquatur de fine simpliciter ultimo, sed de intermedio.

(2) Consilium propriè est de iis quæ à nobis aguntur aut certè ad operationem nostram ordinantur, ut expressè addit auctor ipse in resp. ad 3.

(3) Sicut inter physicos disceptatur quæ hujus

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et jurisconsulti dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solùm est de his quæ à nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solùm est de his quæ à nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solùm de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solùm est de his quæ à nobis fiunt.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 34) dicit : « Consiliamur de his quæ sunt (1) in nobis et per nos fieri possunt. »

CONCLUSIO. — Consilium cùm propriè collationem inter plures de particularibus contingentibus quæ à nobis fiunt vel fieri possunt, denotet, propriè etiam circa ea est quæ à nobis finis gratiâ aguntur.

Respondeo dicendum quòd consilium propriè importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium, quasi *considium*, eò quòd multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quòd in particularibus contingentibus ad hoc quòd aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certiùs percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quòd magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii propriè pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundùm quòd est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quòd propriè consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet (2) mandatum legis.

Ad *tertium* dicendum, quòd consilium non solùm est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad *quartum* dicendum, quòd de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectûs, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti. Nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cùm unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

vel illius naturæ conditio seu prosperitas, licèt non in ordine ad operationem vel ad usum sicut medici.

(1) Al., *quæ fiunt.*

(2) Ita editi passim. Cod. Alcan., edit. Rom. et Garcia omittunt *scilicet.*

ARTICULUS IV. — UTRUM CONSILIUM SIT DE OMNIBUS QUÆ A NOBIS AGUNTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et Psal. XIX, et Ethic. lib. III, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda (1). Electio enim est « appetitus præconsiliati, » ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3, in med.), quòd « si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillimè et optimè fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. » Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 34) dicit, quòd « de his quæ secundùm disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium. »

CONCLUSIO. — De illis quæ secundùm artem vel disciplinam determinata sunt aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodo quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.

Respondeo dicendum quòd consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est « rei dubiæ faciens fidem. » Quòd autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multùm refert utrùm sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi, quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3), scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ut putà medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat : et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solùm res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V. — UTRUM CONSILIUM PROCEDAT ORDINE RESOLUTORIO (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non procedat

(1) Ita editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan. et Camer., *quæ per nos aguntur*.

(2) Ad hujus articuli intelligentiam observandum est resolutionem dici quando aliquod totum resolvitur in suas partes. E contra adest compositio quando proceditur à partibus componentibus ad totum.

modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ à nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium (1) non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio à prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundùm convenientiorem ordinem. Cùm igitur præterita sint priora præsentibus et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, paulò post princ.). Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii à præsentibus incipere oportet.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. cap. 3, post med.), quòd « ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere. »

CONCLUSIO. — Cùm à fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, rectè dicitur ordine resolutorio procedere.

Respondeo dicendum quòd in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus (2). Procedere enim à causis in effectus, est processus compositivus; nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cùm de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundùm hoc oportet quòd inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine : et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio incipit ab eo quod est prius secundùm rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad *tertium* dicendum, quòd de eo quod est agendum propter finem non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo priùs oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quàm consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONSILIUM PROCEDAT IN INFINITUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solùm quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinitè impediri; et impedimentum tolli potest per ali-

(1) Ita codd. et editi fere omnes. Edit. Rom. *compositi consilium*.

(2) Quoniam totum in rerum natura est posterius suis partibus, partes autem sunt priores; ideo quando proceditur ab eo quòd licèt sit prius in intentione, est tamen posterius in executione, atque posterius in rerum natura existit, censetur procedi ordine resolutorio; quando autem proceditur ab iis quæ in rerum natura priùs existunt, dicitur ordo compositionis.

quam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed *contra*, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quòd perveniat, ut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 58). Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii quàm termini inquisitionis.

Respondeo dicendum quòd inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium : unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.); aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quòd hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quòd mœchari est à Deo prohibitum, et quòd homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primò agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentiâ infinitum esse, secundùm quòd in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd singularia non sunt infinita actu, sed in potentia (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, licèt humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium : sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis. — 2° Utrùm conveniat brutis anima-

(1) Non sic in potentia ut ad actum reduci possint et aliquando esse actu ac realiter infinita; sed sic in potentia ut nunquam possint ad ultimum illorum perveniri, nec tot fieri possint quin adhuc plura superaddi eorum numero posse intelligantur.

libus. — 3° Utrùm sit de fine vel de his quæ sunt ad finem. — 4° Utrùm consensus in actum pertineat solùm ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I. — UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVÆ VEL APPREHENSIVÆ VIRTUTIS (1).

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 7 ad 1, et Sent. IV, dist. 29, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consentire pertineat solùm ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim (De Trinit. lib. XII, cap. 12) consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut assentire dicit applicationem intellectùs ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia, » id est, consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

CONCLUSIO. — Cùm consentire sit simul sentire atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur : magis propriè actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quàm apprehensivæ.

Respondeo dicendum quòd consentire importat applicationem sensûs ad aliquid. Est autem proprium sensûs quòd cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundùm quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundùm quòd ei inhæret (2), accipit nomen *sensûs*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Unde (Sapient. I, 1) dicitur : *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundùm hoc consentire est actus appetitivæ virtutis (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (De anima, lib. III, text. 42), voluntas in ratione consistit. Unde, cùm Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundùm quòd in ea includitur voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd sentire propriè dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundùm similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd assentire est quasi *ad aliud sentire,* et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est *simul sentire,* et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundùm motum ad rem, sed potiùs è converso, ut dictum est (part. I, quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXVII, art. 4, et quæst. LIX, art. 2), magis propriè dicitur assentire;

(1) Consensus hic sumitur pro acceptatione rei cujusdam quæ proponitur vel credenda vel agenda.

(2) Ita cod. et editi passim. Edit. Rom. : *Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundùm quamdam similitudinem* (edit. Colon. *conjunctionem*), *hinc est quòd ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundùm quam ei inhæret,* etc.

(3) Quapropter, ut ait Sylvius, consensus definiri potest quod sit applicatio appetivi motûs ad determinationem consilii, quemadmodum loquitur B. Thomas, art. 3.

quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quòd intellectus assentit, inquantum à voluntate movetur.

ARTICULUS II. — UTRUM CONSENSUS CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam infra, quæst. XVI, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitûs ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, putà concupiscentiâ vel irâ. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia, » id est, consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO. — Cùm nulla sit in brutis animalibus appetitivi motûs applicatio ad quidpiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.

Respondeo dicendum quòd consensus, propriè loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motûs ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ : unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non propriè dicitur consentire, sed solùm rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in brutis animalibus invenitur determinatio appetitûs in aliquid passivè tantùm; consensus verò importat determinationem appetitûs non solùm passivam, sed magis activam.

Ad *secundum* dicendum, quòd, remoto priori, removetur posterius, quod propriè ex eo tantùm sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri et à calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quòd, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solùm sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSENSUS SIT DE FINE, VEL DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus sit de fine; quia « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 3). Si igitur consensus esset solùm de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd post affectionem (1), quam vocaverat *sententiam,* fit electio. Non ergo consensus est solùm de his quæ sunt ad finem.

Sed *contra* est quod Damascenus ibidem dicit, quòd « sensus (sive sententia) est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est. » Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO. — Cùm consensus, propriè loquendo, non sit nisi applicatio motûs appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem; constat consensum etiam propriè non esse nisi de his quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quòd consensus nominat applicationem appetitivi motûs ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primò quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motûs appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensûs, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt (2) post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus verò appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motûs ad determinationem consilii propriè est consensus. Unde cùm consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus (4) est, scilicet voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quàm ipsam operationem (5).

Ad *tertium* dicendum, quòd electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quòd per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solùm quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantùm; ut consensus dicatur, secundùm

(1) Ita edit. Patav. an. 1698, optimè ex textu Damasceni. Edit. Rom. *disputationem.* Garcia, Nicolai et edit. Patav. an. 1712, *affectationem.* Cod. Alcan. *disputationem.*

(2) Al., *De his autem quæ sunt,* etc.

(3) Hic S. Thomas loquitur de consensu propriè dicto; quia si nomine consensûs volumus generaliter intelligere, aut actum illum voluntatis qui dicitur velle, aut omnem motum acceptativum ejus quod vel est vel apprehenditur bonum; sic etiam circa finem versatur consensus quando finem volumus.

(4) Al., *minus.*

(5) Ita codd. Tarrac. et Cam. quibus adhæren Garcia et Theologi. Cod. Alcan. : *Delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quàm in ipsam operationem.* Edit. Rom., Nicolai et Patav. *operis,* et mox, *in ipsam operationem,* addunt Patav., Al., *delectationem.*

quod placet ad agendum; electio autem, secundùm quod præfertur his quæ non placent.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONSENSUS IN ACTUM PERTINEAT SOLUM AD SUPERIOREM ANIMÆ PARTEM (1).

De his etiam 2 2, quæst. CX, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus ad agendum nōn semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et « perficit eam, sicut decor juventutem, » sicut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 4, post med.). Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus (De Trinit. lib. xii, cap. 12). Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio « intendit æternis inspiciendis et consulendis, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xii, cap. 7, in fin.). Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. xii, cap. 12, circ. med.) : « Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penès quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat. »

CONCLUSIO. — Consensus in actum cùm sit finalis sententia de agendis, solùm ad superiorem animæ partem (rationem scilicet, secundùm quòd in ea voluntas includitur) pertinet.

Respondeo dicendum quòd finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare (2). Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quòd superior ratio est quæ habet de omnibus judicare : quia de sensibilibus per rationem (3) judicamus; de his verò quæ ad rationes humanas pertinent judicamus secundùm rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundùm rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundùm tamen quòd in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quàm finis ad quem ordinatur. Unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

(1) Consule quod dictum est ex S. Augustino circa rationem superiorem et inferiorem (part. I, quæst. LXXIX, art. 9).

(2) Ratio superior de omnibus judicat; de sensibilibus per rationes humanas, de intelligibilibus verò per rationes divinas.

(3) Ita cod. Alcan. aliique cum editis plurimis. Theologi, *per rationes humanas*.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quòd eis consentimus, non oportet quòd consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis à qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est (quæst. VI, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio superior dicitur consentire non solùm quia secundùm rationes æternas semper movet (1) ad agendum, sed etiam quia secundùm rationes æternas non dissentit.

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm uti sit actus voluntatis. — 2° Utrùm conveniat brutis animalibus. — 3° Utrùm sit tantùm eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis. — 4° De ordine usûs ad electionem.

ARTICULUS I. — UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS (2).

De his etiam Sent. I, quæst. I, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus (De doctr. christ. lib. I, cap. 4, in princ. et De Trin. lib. X, cap. 10, à princ.), quòd « uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre. » Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis ; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus. » Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, in fin.): « Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt. » Sed judicare de rebus à Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 11, ante med.) « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. »

CONCLUSIO. — Cùm voluntatis sit omnes animæ vires, et habitus, vel organa ad suos proprios actus applicare : illius primò et principaliter ut primi moventis usus est, rationis autem ut dirigentis ; cæterarum verò potentiarum, ut exequentium.

Respondeo dicendum quòd usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quòd res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra (quæst. IX, art. 1) quòd voluntas est

(1) Al., *movetur;* item, *moveat,* et *moveatur.*

(2) Usus de quo hìc agitur est actus quo res quæpiam in operationem assumitur propter aliud : uti est causare usum sicut et movere est causare motum.

quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quòd uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quòd uti propriè est actus voluntatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundùm hoc dicitur, quòd uti est referre aliquid in alterum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Damascenus loquitur de usu, secundùm quòd pertinet ad executivas potentias.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi, à voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM UTI CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam sup. quæst. XI, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quàm uti; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 10, post princ.), « utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est. » Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (quæst. XI, art. 2). Ergo multò magis convenit eis uti.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circa med.) : « Uti aliquâ re non potest nisi animal quod rationis est particeps. »

CONCLUSIO. — Nullus usus brutis animalibus, cùm ratione careant, et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1, 2 et 3). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium (2); quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd frui importat absolutum motum appetitûs in appetibile; sed uti importat motum appetitûs ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantùm ad objecta, sic frui est nobilius quàm uti; quia id quod est absolutè appetibile, est melius quàm id quod est appetibile solùm in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantùm ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usûs : quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolutè autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad *secundum* dicendum, quòd animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quòd cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur propriè applicare membra ad agendum, nec uti membris.

(1) Juxta mentem D. Thomæ usus est actus voluntatis elicitus, sed non est tantùm imperatus, ut quidam voluerunt.

(2) Vel transpositâ constructione, *arbitrium vel potestatem super illud* quasi nutui suo vel placito subjectum, etc.

ARTICULUS III. — UTRUM USUS POSSIT ESSE ETIAM ULTIMI FINIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. x, cap. 11, ante med.) : « Omnis qui fruitur, utitur. » Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, « uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, » ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur à voluntate quàm ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit (De Trin. lib. II, circ. princ.), quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, » id est in Filio, « usus in munere, » id est in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cùm sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circ. fin.) : « Deo nullus rectè utitur, sed fruitur » (1). Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

CONCLUSIO. — **Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis.**

Respondeo dicendum quòd uti, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo uti semper est ejus quod est ad finem. Propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quòd ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cùm enim finis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8, quæst. II, art. 7, et quæst. V, art. 2), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quòd, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et propriè, pecuniâ homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti eâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de usu communiter, secundùm quòd importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solùm in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad *tertium* dicendum, quòd usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine (2), eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in corp. et ad 1). Unde Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 10, circa med.) dicit quòd « illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur. »

ARTICULUS IV. — UTRUM USUS PRÆCEDAT ELECTIONEM (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd usus præcedat electionem.

(1) Ita ex Augustino codd. et editi passim. In edit. Rom. omittitur *sed fruitur*.

(2) S. Hilarius hic recenset usum inter appropriata Spiritûs sancti, et ita loquitur generaliter et impropriè de usu, scilicet de usu sumpto pro quiete in ultimo fine, seu **pro fruitione. Cf.** part. I, quæst. XXXIX, art. 3.

(3) Juxta mentem D. Thomæ hic ordo in rebus agendis sic institui potest : 1° simplex volitio finis; 2° intentio finis, aut illius adeptio per quædam

Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cùm pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum. Ergo minùs relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam verò ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (quæst. IX, art. 3). Ergo etiam utitur seipsâ applicando se ad agendum. Sed hoc facit cùm consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (quæst. XV, art. 3 ad 3). Ergo et usus.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quòd « voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. » Ergo usus sequitur electionem.

CONCLUSIO. — Usus electionem sequitur si consideretur voluntas ut utitur cæteris executivis potentiis : nonnunquam tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.

Respondeo dicendum quòd voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundùm quòd est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfectè habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quàm voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfectè habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solùm est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut completè velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quâ tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quòd usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundùm quòd voluntas utitur executivâ potentiâ, movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur eâ; potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundùm quòd est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsam executionem operis præcedit motio quâ voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem : et sic cùm usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quòd sit posterius; imò quantò causa est prior, tantò habet relationes ad plures effectus.

Ad *tertium* dicendum, quòd electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quòd usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur quòd voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum

media; 3° consilium aut deliberatio de mediis convenientibus; 4° consensus in media proposita; 5° electio unius ex illis mediis; 6° usus voluntatis quo res in operationem assumitur propter finem; 7° executio quæ usum sequitur; 8° fruitio, si obtineatur finis intentus.

et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate, et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm imperare sit actus voluntatis vel rationis. — 2° Utrùm imperare pertineat ad bruta animalia. — 3° De ordine imperii ad usum. — 4° Utrùm imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi. — 5° Utrùm actus voluntatis imperetur. — 6° Utrùm actus rationis. — 7° Utrùm actus appetitûs sensitivi. — 8° Utrùm actus animæ vegetabilis. — 9° Utrùm actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I. — UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS, VEL VOLUNTATIS (1).

De his etiam infra, quæst. LX, art. 1 corp. fin. et 2 2, quæst. LXXXIII, art. 1, et 10 corp. et De ver. quæst. XXII, art. 12 ad 4, et quodl. IX, art. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quòd quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. IX, art. 1). Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maximè liberum. Sed radix libertatis est maximè in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 16) dicit, et etiam Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 13, in fin.), quòd « appetitus obedit rationi. » Ergo rationis est imperare (2).

CONCLUSIO. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actûs.

Respondeo dicendum quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et è converso. Et quia virtus prioris actûs remanet in actu sequenti, contingit quandoque quòd est aliquis actus voluntatis, secundùm quòd manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæst. XVI, art. 1), et electione (quæst. XIII, art. 1), et è converso aliquis est actus rationis, secundùm quòd virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : uno modo absolutè; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : Hoc est tibi facien-

(1) Sermo hic est de imperio, non ex quo quispiam alteri imperat (quod ad tractatum de legibus pertinet), sed de illo quo quis sibi ipsi imperat.

(2) Responsio B. Thomæ eaque communior est imperare esse actum rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

dum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur : Fac hoc. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actûs est voluntas, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Cùm ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quòd hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quòd imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis (1) in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actûs (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd imperium non sit actus rationis absolutè, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM IMPERARE PERTINEAT AD ANIMALIA BRUTA.

De his etiam sup. quæst. XI, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imperare conveniat brutis animalibus, quia, secundùm Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quòd ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum; sicut dicit Philosophus (Polit. lib. I, cap. 1, à med.). Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22). Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed *contra*, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. præc.). Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

CONCLUSIO. — Cùm imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.

Respondeo dicendum quòd imperare nihil aliud est quàm ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quòd in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solùm in hominibus, in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est propriè imperativa, nisi imperativum sumatur largè pro motivo.

Ad *secundum* dicendum, quòd in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solùm moventis et moti.

(1) Actus voluntatis qui præsupponitur ante imperium intellectûs et in cujus virtute intellectus imperat est electio, ut ex B. Thoma manifestum est (art. 3, seq. ad 1).

(2) Hinc nunquam sequitur imperium saltem perfectum nisi præcesserit efficax voluntas.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus : homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III. — UTRUM USUS PRÆCEDAT IMPERIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1). Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quòd usus sit priùs quàm imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ à voluntate usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (loc. cit.). Sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est priùs quàm imperium.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 22), quòd « impetus ad operationem præcedit usum. » Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

CONCLUSIO. — Prius est naturaliter imperium quàm usus imperii.

Respondeo dicendum quòd usus ejus quod est ad finem, secundùm quòd est in ratione referente ipsum in finem (1), præcedit electionem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4); unde multò magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem, secundùm quòd subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium; eò quòd usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quàm imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quòd imperium est prius quàm usus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus : quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit ; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur ; et tunc demùm voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cùm aliquis imperat alteri ; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cùm aliquis imperat sibi ipsi.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usûs est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quòd ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quòd imperium sit prius usu, quàm quòd sit posterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quòd et istum

(1) Id est, quatenus usus sumitur pro actu voluntatis moventis rationem ad consultandum et deliberandum de mediis, sic usus evidenter præcedit electionem ac proindè imperium.

usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis (1), eò quòd actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV. — UTRUM IMPERIUM ET ACTUS IMPERATUS SINT ACTUS UNUS VEL DIVERSI.

De his etiam infra, quæst. XX, art. 3 corp. et ad 1, et part. III, quæst. XXIX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur à seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundùm prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Top. lib. III, cap. 2, in explic. loci 22), quòd « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantùm. » Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

CONCLUSIO. — Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus sicut quoddam totum, multi autem secundùm partes.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliqua esse secundùm quid multa, et secundùm quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundùm aliquid unum, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. ult. paulò post princ. lect. 2). Est tamen differentia attendenda in hoc quòd quædam sunt simpliciter multa, et secundùm quid unum; quædam verò è converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundùm quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundùm substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundùm quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter : nam totum est ens, et substantia simpliciter; partes verò sunt entia et substantiæ in toto. Quæ verò sunt diversa secundùm substantiam, et unum secundùm accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundùm quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundùm quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundùm rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licèt habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ (2) materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quòd imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundùm partes multa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi : sed quando una po-

(1) Hinc semper est aliquod imperium ante usum.

(2) Ex his evidenter patet B. Thomam loqui de actu imperato qui perficitur ab alia potentia quàm à voluntate per rationem imperante.

tentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo (1) unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 20 et 21).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc quòd imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quòd sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V. — UTRUM ACTUS VOLUNTATIS IMPERETUR.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 1 corp. et De malo, quæst. III, art. 3 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. VIII, cap. 9, ante med.) : « Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. » Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium : differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere : quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.), qui voluntatis actus si iterùm imperatur, illud iterùm imperium præcedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quòd procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed *contra*, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostra; nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

CONCLUSIO. — Cùm ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari à ratione necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), imperium nihil aliud est quàm actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quòd ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quòd bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quòd homo velit. Ex quo patet quòd actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus ibidem dicit, « animus, quando perfectè imperat sibi ut velit, tunc jam vult. » Sed quòd aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quòd non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quòd ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfectè imperat.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solùm sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solùm sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm imperium sit actus rationis, ille actus

(1) Secundùm substantiam aut entitatem physicam sunt diversi, sed tamen sunt quodammodò unus, nimirum in genere moris et aliquo simili modo quo partes unitæ sunt unum totum.

imperatur qui rationi subditur (1). Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est (2), sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 4). Et ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI. — UTRUM ACTUS RATIONIS IMPERETUR.

De his etiam part. I, quæst. CXII, art. 1 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quòd aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur à ratione, est « ratio per participationem, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 13, versùs fin.). Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est « ratio per essentiam. »

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed *contra*, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 22) quòd « libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit. » Ergo actus rationis possunt esse imperati.

CONCLUSIO. — Actus rationis quoad exercitium sunt imperati, cùm in nostra sint potestate, sed quoad specificationem non semper sunt imperati; actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas.

Respondeo dicendum quòd quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu (3); unde etiam actus ipsius potest esse imperatus. Sed attendendum est quòd actus rationis potest considerari dupliciter : uno modo quantùm ad exercitium actûs; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cùm indicitur alicui quòd attendat, et ratione utatur. Alio modo quantùm ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primò quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantùm ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ (4); et ideo, propriè loquendo, naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit (5).

(1) Hinc sequitur non omnes omnino actus à potentia voluntatis elicitas per rationem imperari.

(2) Non quòd ad primum actum voluntatis nulla præsupponatur intellectûs operatio; cùm contrarium colligatur ex part. I, quæst. LXXXII, art. 3 et ex aliis passim, sed sensus est quòd ad actum voluntatis requiratur operatio quidem intellectûs veluti simplex rei apprehensio, sed non operatio rationis quæ deliberat.

(3) Seu disponere an et quomodò fiat, sicut disponitur de aliis.

(4) Unde ait B. Thomas : Assensus scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis (2 2, quæst. II, art. 7 ad 2).

(5) Ipsum credere, ait B. Thomas, est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum,

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 3), inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad *secundum* dicendum, quòd propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur (1), nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII. — UTRUM ACTUS APPETITUS SENSITIVI IMPERETUR.

De his etiam infra, quæst. L, art. 3, et quæst. LVI, art. 4, et De verit. quæst. XXV, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus sensitivi appetitûs non sit imperatus. Dicit enim Apostolus (Roman. VII, 19) : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ;* et Glossa (Aug. lib. III cont. Julian. cap. 26) exponit quòd « homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. » Sed concupiscere est actus appetitûs sensitivi. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantùm ad transmutationem formalem, ut habitum est (part. I, quæst. CV, art. 1, et quæst. CX, art. 2). Sed actus appetitûs sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem (2) vel frigus. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitûs sensitivi est apprehensum secundùm sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quòd aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitûs sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 16, à princ.), quòd « obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum, » quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis.

CONCLUSIO. — Actus appetitûs sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo verò modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.

Respondeo dicendum quòd secundùm hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitûs sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quòd appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quòd appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solùm ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitûs sensitivi non solùm dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis à virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitûs

unde actus fidei potest esse meritorius (1 2, quæst. II, art. 9).

(1) Nicolai : *Actu rationi subduntur.*

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698. Garcia, Nicolai, et edit. Patav. an 1712: *Secundùm calorem,* etc.

totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quòd motus appetitûs sensitivi subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensûs; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri à ratione, si prævidisset (1). Unde Philosophus dicit (Politic. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « ratio præest irascibli et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitûs sensitivi : uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundùm corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cùm ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimodè movetur secundùm diversos actus sensitivi appetitûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia ad apprehensionem sensûs requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cùm voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundùm modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quòd enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quòd non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ACTUS ANIMÆ VEGETABILIS IMPERETUR.

De his etiam infra, quæst. L, art. 5 ad 1, et 2 2, quæst. CXVIII, art. 1 ad 5, et III, quæst. XV, art. 2 ad 1, et quæst. X, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 20, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XIII, art. 4 corp. quæst. IV, art. 21 corp. et Eth. lib. I fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multò magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quòd omnia quæ sunt in homine obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

(1) Potest fieri quòd aliqua imaginatio omnino improvisa tam repentè exsurgat ut ratio non potuerit eam prævidere, ideoque nec impedire. Quo casu motus eam imaginationem sequens, ne imperfectè quidem subest imperio rationis, ideoque nec veniale peccatum erit, quamvis fuerit de objecto malo.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 22) dicit, quòd « id quod non persuadetur à ratione, est nutritivum et generativum. »

CONCLUSIO. — Actus animæ vegetativæ, cùm sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.

Respondeo dicendum quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt à ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali, hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), quòd « vocatur naturale quod generativum et nutritivum. » Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantò aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quòd vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo attenditur quantùm ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantùm ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, putà in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundùm quod oportet, vel non secundùm quod oportet.

ARTICULUS IX. — UTRUM ACTUS EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR.

De his etiam part. I, quæst. LXXXI, art. 3 ad 2, et 2 2, quæst. CLXVIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 10, quæst. I, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XV, art. 4 ad 5, art. 5 ad 14, et De malo, quæst. VII, art. 2 ad 15.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd membra corporis non obediant rationi quantùm ad actus suos. Constat enim quòd membra corporis magis distant à ratione quàm vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.). Ergo multò minùs membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motûs animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 22), quòd « pulsativum non est persuasibile ratione. » Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 16, à med.), quòd «motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsente(1); aliquando autem destituit inhiantem, et cùm in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. » Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. VIII, cap. 9, parum à princ.): « Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas ut vix à servitio discernatur imperium. »

CONCLUSIO. — Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ verò naturalium virium motum suscipiunt, minimè subjiciuntur rationis imperio.

(1) Nicolai legit: *nullo poscente.*

Respondeo dicendum quòd membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quòd obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur à potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quàm vires animæ vegetabilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundùm naturam, ex quo alia derivantur; ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et à voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundùm naturam; principium autem corporalis motûs est à motu cordis: unde motus cordis secundùm naturam est, et non secundùm voluntatem. Consequitur enim, sicut per se accidens, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde et à generante moveri dicuntur, secundùm Philosophum (Phys. lib. VIII, text. 29 et seq.): et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit. in arg.), quòd « sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. » Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, loc. cit. in arg.), hoc quòd motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati; ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (quæst. LXXXV, art. 1 et 3), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitùs erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro De causis motûs animalium (seu De communi animal. motione, cap. 11, à med.), dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repræsentat aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundùm jussum rationis aut intellectûs, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (in solut. ad 2).

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI, IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum; et primò, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundò de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, putà meritum vel demeritum, peccatum et culpa. — Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitia exteriorum actuum. — Circa primum quæruntur undecim : 1° Utrùm omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. — 2° Utrùm actio hominis habeat quòd sit bona vel mala ex objecto. — 3° Utrùm hoc habeat ex circumstantia. — 4° Utrùm hoc habeat ex fine. — 5° Utrùm aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. — 6° Utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine. — 7° Utrùm species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso. — 8° Utrùm sit aliquis actus indifferens secundùm suam speciem. — 9° Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm individuum. — 10° Utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali. — 11° Utrùm omnis circumstantia agens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 7 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2, et III, et V corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius (De div. nomin. cap. 4, p. 4, lect. 22), quòd « malum non agit nisi virtute boni. » Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundùm quòd est actu. Non est autem aliquid malum secundùm quòd est actu, sed secundùm quòd potentia privatur actu; inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 19 et 20). Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solùm inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, p. 4, lect. 23). Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Joan. III, 20) : *Omnis qui malè agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

CONCLUSIO. — Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantùm deest illi de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, tantùm à bonitate deficit, et sic dicitur mala.

Respondeo dicendum quòd de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eò quòd unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa (2). In rebus autem unumquodque tantùm habet de bono, quantùm habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut dictum est (part. I, quæst. V, art. 3). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundùm aliquid unum et simplex; unaquæque res verò

(1) Lutherus et Calvinus et alii quidam hæretici ausi fuerunt dogmatizare omnia opera etiam justorum esse peccata mortalia; sed ad fidem pertinet neque omnia justorum opera esse peccata; neque omnem humanam actionem esse malam; ut patet ex concil. Trid. sess. VI, cap. 7.

(2) Vel secundùm naturam, vel secundùm habitum, quasi proximum et proprium agendi principium, cui proindè conformari actio debet.

aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundùm diversa (1). Unde in aliquibus contingit quòd quantùm ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quòd sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motûs; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantùm igitur habet de esse, tantùm habet de bonitate: inquantum verò aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit à bonitate, et dicitur malum; sicut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, et malum est ei quòd caret visu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundùm quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundùm quid non ens, ut dictum est (part. I, quæst. v, art. 1 ad 1). Sic igitur dicendum est quòd omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate. Inquantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit à bonitate, et sic dicitur mala; putà si deficiat ei vel determinata quantitas secundùm rationem (2), vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundùm quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm quid in actu, unde agere possit, et secundùm aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad *tertium* dicendum, quòd actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundùm id quod habet de bonitate et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II. — UTRUM ACTIO HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBJECTO.

De his etiam infra, quæst. xix, art. 1 et 2 corp. et quæst. xxi, art. 1 corp. et Sent. ii, dist. 36, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium; ut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. iii, cap. 12, parum à princ.). Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

3. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut ef-

(1) Seu transpositâ constructione, *plenitudinem essendi sibi convenientem habet secundùm diversa.*

(2) Hinc dici potest cum communi theologorum quòd bonitas moralis actûs humani consistit in quadam conformitate et convenientia actûs liberi cum recta ratione et lege, ita ut ille actus dicatur bonus, qui est conformis legi et rationi, ut ait Liguori (De act. hum. art. iv, n° 34).

fectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed *contra* est quod dicitur (Oseæ IX, 10) : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundùm objecta mala quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

CONCLUSIO. — Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti : et simili modo de malitia morali censendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actûs moralis attenditur ex objecto convenienti (1); unde et à quibusdam vocatur bonum ex genere, putà uti re suâ. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, putà si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto (2), eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum non est materia *ex qua,* sed materia *circa quam* (3); et habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

Ad *tertium* dicendum, quòd non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectûs, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quòd objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quòd sit terminus actionis ejus, et per consequens quòd det et formam et speciem; motus enim habet speciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectûs, tamen ex hoc dicitur actio bona, quòd bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

(1) Hinc objectum ex quo bonitas aut malitia actûs moralis desumitur, non est ipsa res in se et absolutè considerata, sed est illa ut importans ordinem et respectum ad rationem cui est consentanea vel dissentanea.

(2) Ab objecto desumitur bonitas specifica eò quòd actioni sit essentialis; quæ etiam vocari solet bonitas prima seu primaria.

(3) Materia ex qua est id ex quo sive permanente, sive transeunte, aliquid efficitur, ut lignum ex quo cathedra. Materia circa quam est res ea in cujus contemplatione, productione, vel directione versatur habitus, ut mentis operationes sunt objectum logicæ.

ARTICULUS III. — UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIA (1).

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 6 corp. et De malo, quæst. II, art. 5 corp. et quæst. VII, art. 4 corp. et quodl. IV, art. 16 corp. et Sent. II, dist. 36, art. 5 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (quæst. VII, art. 1). Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur (Metaph. lib. VI, text. 8). Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actûs maximè consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cùm sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia « nulla ars considerat id quod est per accidens, » ut dicitur (Metaph. lib. VI, text. 4). Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundùm suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundùm suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictùm est (art. præc.). Ergo non convenit actioni ex circumstantia quòd sit bona vel mala.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6), quòd « virtuosus operatur secundùm quod oportet, et quando oportet, et secundùm alias circumstantias. » Ergo è contrario vitiosus secundùm unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundùm circumstantias sunt bonæ vel malæ.

CONCLUSIO. — Sicut res naturales non modò ex suis substantialibus formis perfectionem sortiuntur, verùm etiam ex accidentibus supervenientibus: ita et humani actus non solùm ex objectis, verùm etiam ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.

Respondeo dicendum quòd in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma substantiali quæ dat speciem, sed multùm superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis : quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus; sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta : sed quædam sunt per se accidentia (2), quæ in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm bonum convertatur cum ente, sicut ens

(1) Circumstantiæ sunt vel personæ quæ sæpe addit novam speciem malitiæ, vel loci, ut furari in loco sacro quæ speciem mutat, et sic de aliis circumstantiis temporis, modi, auxiliorum seu instrumentorum.

(2) Accidentia per se sunt illa quæ ex natura sua, vel ex conditione operis, vel ex intentione operantis, important ordinem ad id cujus sunt accidentia. Accidentia verò per accidens sunt ea quæ omninò fortuitè accidunt.

dicitur secundùm substantiam et secundùm accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundùm esse suum essentiale et secundùm esse accidentale, tam in rebus naturalibus quàm in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, p. 4, aliquant. à princ. lect. 14), quòd « nihil respiciens ad malum operatur. » Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actûs est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundùm finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cùm aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et è converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cùm quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed *contra* est quod Boetius dicit (Topic. implic. lib. III, cap. 1, non procul à princ.), quòd « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est. »

CONCLUSIO. — Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem quam ex se habent, et eam quam ex objecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.

Respondeo dicendum quòd eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam, quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolutè. Quædam verò sunt, quorum esse dependet ab alio; unde oportet quòd considerentur per considerationem ad causam à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma; sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundùm genus, prout scilicet est actio; quia quantùm habet de actione et entitate, tantùm habet de bonitate, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.); alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens; tertia secundùm circumstantias, quasi secundùm accidentia quædam; quarta autem secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ab bonitatis causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens; et secundùm hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundùm hoc contingit actionem quæ est bona secundùm speciem suam, vel secundùm circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia « quilibet singularis defectus causat

(1) Docet D. Thomas finem esse principium moralitatis, sed hic sermo non est de fine intrinseco operis quod coincidit cum objecto de quo dictum est (art. 2), sed de fine extrinseco operantis, qui quatenus convenit vel disconvenit cum regulis morum dicitur bonus, aut malus moraliter.

malum; bonum autem causatur ex integra causa, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, post med. lect. 22).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE (1).

De his etiam De malo, quæst. II, art. 4 ad 5, et art. 5 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus morales non differant specie secundùm bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cùm sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundùm Philosophum (Metaph. lib. III, text. 10). Cùm ergo differentia constituat speciem, videtur quòd aliquis actus ex hoc quòd est malus, non constituatur in aliqua specie : et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundùm speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo ; sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundùm circumstantiam, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Sed circumstantia, cùm sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed *contra*, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2), « similes habitus similes actus reddunt. » Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

CONCLUSIO. — Cùm actus speciem habeat ex objecto, cujus bonum et malum differentiæ sunt, manifestum est actum bonum et malum differre specie.

Respondeo dicendum quòd omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 3, et art. 3 hujus quæst.). Unde oportet quòd aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quòd aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundùm quòd referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundùm quòd referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solùm quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, p. 4, à med. lect. 21), « bonum hominis est secundùm rationem esse, malum autem quod est præter rationem. » Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundùm suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quòd differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundùm quòd objectum est ei conve-

(1) Id est utrùm bonum et malum faciant diversam speciem actûs moralis. Sensus ille manifestus est tum ex responsione ad 1 et 2, tum ex fin. corp. quo sic concluditur : « Unde manifestum est quòd bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus. »

niens vel non conveniens (1). Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundùm quòd sunt à ratione. Unde manifestum est quòd bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundùm naturam et contra naturam, diversificant speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum inquantum est secundùm rationem, et malum inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundùm suam speciem, non ex eo quòd nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positivè (2), potest constituere speciem mali actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus conjugalis et adulterium, secundùm quòd comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et præmium; aliud, vituperium et pœnam. Sed secundùm quòd comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundùm speciem.

Ad *quartum* dicendum, quòd circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundùm quòd ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI. — UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM BONI VEL MALI EX FINE.

De his etiam infra, quæst. XIX, art. 1, et Sent. II, dist. 40, art. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum et malum quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificat speciem actûs.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. præc.). Sed accidit alicui actui quòd ordinetur ad aliquem finem, sicut quòd aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundùm bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundùm speciem.

3. Præterea, diversi actus secundùm speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

Sed *contra* est quod supra ostensum est (quæst. I, art. 3), quòd actus humani habent speciem à fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

CONCLUSIO. — **Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actûs interioris voluntatis est, sumi debet.**

Respondeo dicendum quòd aliqui actus dicuntur humani inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus

(1) Ut patet ex adulterio et actu conjugali qui differunt specie tantummodo, quia unus est rationi rectæ conformis et alter difformis.

(2) Jam antea dictum est : Malum quod est differentia constitutiva in moralibus est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni (part. I, quæst. XLVIII, art. 1 ad 2).

exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem propriè est objectum interioris actûs voluntarii ; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine sicut à proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actûs ; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundùm finem; materialiter autem secundùm objectum exterioris actûs (1). Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 2, post princ.), quòd « ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quàm fur (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis habet rationem objecti, ut dictum est (in corp. et quæst. I, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui (3), non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actûs interioris.

ARTICULUS VII. — UTRUM SPECIES BONITATIS QUÆ EST EX FINE, CONTINEATUR SUB SPECIE QUÆ EST EX OBJECTO, SICUT SUB GENERE, VEL È CONVERSO.

De his etiam 2 2, quæst. XI, art. 1 ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere, putà cùm aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est (art. præc., et 2 hujus quæst. et quæst. I, art. 3). Sed impossibile est quòd aliquid contineatur in aliqua alia specie quæ sub propria specie non continetur (4), quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quàm differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quantò aliqua differentia est magis formalis, tantò magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine est formalior eâ quæ est ex objecto, ut dictum est (art. præc.). Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed *contra*, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, putà fur-

(1) Formaliter idem hic valet quòd secundùm speciem magis principalem ; materialiter verò idem est quòd secundùm speciem minus principalem ; quæ nimirum desumitur ex propria materia actûs.

(2) Materialiter enim et velut quoddam medium ad adulterium, vult furtum ; formaliter autem seu magis principaliter vult adulterium.

(3) Sive consideretur secundùm se præcisè, quia potest non ordinari ad hunc finem, sive prout subest interiori et jam ad ejus finem determinatus esse supponitur, quia hæc determinatio non ex natura sui, sed intrinsecùs ei convenit ratione interioris actûs à quo ad illum finem determinatè ordinatur.

(4) Ita edit. Rom. Cod. Alcan., *quæ sub propria aliqua specie non contineatur*. Theologi, Nicolai, et edit. Patav., *quod sub propria specie continetur*. Vide solutionem.

tum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere.

CONCLUSIO. — **Species moralis actûs ex fine accepta, non continetur sub specie actûs ex objecto specificati, sicut sub genere, sed est in distinctis speciebus (1).**

Respondeo dicendum quòd objectum exterioris actûs dupliciter potest se habere ad finem voluntatis : uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit (Metaph. lib. VII, text. 43), quòd differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non rectè procedit divisio, putà si quis dicat : « Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, » est incompetens divisio. Alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere : « Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos; » hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec è converso. Unde una istarum specierum non est sub alia; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quòd ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si verò objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primò considerandum est quòd quantò aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tantò magis est specifica. Secundò, quòd quantò agens est magis universale, tantò ex eo est forma magis universalis. Tertiò, quòd quantò aliquis finis est posterior, tantò respondet agenti universaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitûs, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quòd differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus (2). Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundùm ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundùm colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundùm odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundùm substantiam suam est in una specie naturæ, secundùm conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3 ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundùm quam accipiuntur moralium actuum species.

(1) Nicolai habet : *Sunt in distinctis speciebus*. Qui error recussus est etiam in editione Romana an. 1585. Delcto plurali, singulare substitui, sensu poscente (ed. Parm.).

(2) Igitur bonitas vel malitia quæ est ex objecto continetur sub bonitate quæ est ex fine, sicut species sub genere.

Ad *tertium* dicendum, quòd differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundùm quòd est absolutius et minùs contractum (1); unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur (Phys. lib. II, implic. text. 31). Et secundùm hoc genus est causa formalis speciei; et tantò erit formalius, quantò communius.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SUAM SPECIEM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. III ad 3, et II, dist. 40, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 4, per tot. et 5 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliquis actus indifferens secundùm suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundùm Augustinum, in Enchir. (cap. 11, à princ.). Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundùm Philosophum (in Prædic. cap. De oppos.). Ergo non est aliquis actus qui secundùm speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem à fine vel objecto, ut dictum est (quæst. I, art. 3, et art. 6 hujus quæst.). Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundùm suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundùm speciem.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quòd omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quòd omnis actus secundùm speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 18, parum à princ.), quòd « sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.» Sunt ergo aliqui actus secundùm speciem suam indifferentes.

CONCLUSIO. —Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundùm suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actûs includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quòd objectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi, et tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est privatio. Quædam quæ consistit in privatum esse, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom. : *Sed etiam genus consideratur ut formalius specie (secundùm quòd differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius, et minùs contractum.*

(2) Nonnulli quondam posuerunt omnes actus de se esse indifferentes, et tradit B. Thomas (De malo, quæst. II, art. 4) quòd fidei adversatur, alii verò existimàrunt nullos dari actus indifferentes, ne quidem secundùm speciem, sed omnes ex objecto suo esse bonos aut malos, ut est apud Scotum in II, dist. 7. Sed doctrina B. Thomæ communis et certa est.

privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in privari (1); sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quòd tota sanitas sit sublata, sed quòd est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cùm aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit (comment. super lib. Prædicamentorum. in cap. De oppos.); quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in corp. art.), et de hac nunc agitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundùm suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICULUS IX.—UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUN INDIVIDUUM (2).

De his etiam Sent. II, dist. 40, art. 5 corp. et IV, dist. 26, quæst. I, art. 4 corp. et De malo, quæst. II, art. 4 et 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis actus secundùm individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundùm suam speciem, ut dictum est (art. præc.). Ergo videtur quòd aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, « ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.) de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quòd non sunt mali; et tamen constat quòd non sunt boni, cùm recedant à virtute; et sic sunt indifferentes secundùm habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quòd homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in quadam hom. (Evang. in fin.): « Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret. » Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur (Matth. XII). Si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

CONCLUSIO. — Quemvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est: verùm si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cùm quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.

(1) Privatio existit in *privatum esse* quando aufert totam formam oppositam ita ut de ea nihil relinquat; consistit verò *in privari* quando incipit quidem tollere formam, viaque et inchoatio est ad ejus oblationem, ita ut eam non totam auferat.

(2) Hujus quæstionis sensus est an detur actus aliquis humanus, seu ex deliberatione factus, qui nec moraliter bonus sit, nec moraliter malus, sed sit indifferens.

Respondeo dicendum quòd contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundùm speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), non solùm habet bonitatem ex objecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundùm accidentia individualia, quod non convenit homini secundùm rationem speciei. Et oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cùm enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quòd vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cùm aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est propriè loquendo moralis vel humanus (1), cùm hoc habeat actus à ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter : uno modo sic quòd ex sua specie debeatur ei quòd sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actûs quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quòd sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie quòd sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quòd non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quàm à principiis speciei.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus dicit illum esse malum propriè qui est aliis hominibus nocivus; et secundùm hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hìc dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans; et secundùm hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

ARTICULUS X. — UTRUM ALIQUA CIRCUMSTANTIA CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI (3).

De his etiam supra, art. 5 ad 4, et infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 7 corp. et ad 1; et Sent. II, dist. 36, art. 5 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. III corp. et dist. 41, art. 4, quæst. I corp. et De malo, quæst. II, art. 6, per tot. et art. 7, et quæst. VII, art. 4 corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia non possit

(1) Actus illi à theologis vocantur actus hominis, sed non actus humani.

(2) Ita cum thomistis Bellarminus, Suarez, Valentia, Major, Becanus, multique alii contra Scotum et scotistas, Alensem, S. Bonavent. Vasquez, etc.

(3) In concilio Tridentino (sess. XIV, cap. 5)

constituere aliquam speciem boni vel mali actûs. Species enim actûs est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est (quæst. VII, art. 1). Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actûs sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed *contra*, locus est circumstantia quædam (1). Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali : furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

CONCLUSIO. — Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis actûs in bonitate, vel malitia.

Respondeo dicendum quòd sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet (art. 5 hujus quæst.). Quia verò natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quòd in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed, quolibet dato, potest ulteriùs procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actûs, potest iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actûs : sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, putà quòd ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui priùs considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quòd circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circumstantia secundùm quòd dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est (in corp. art.), et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cùm habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundùm hoc dat speciem.

distinguuntur substantiæ quæ speciem non mutant et quæ mutant, cùm eas esse in confessione explicandas decernit.

(1) Ut ex illarum enumeratione patet hoc versu comprehensa : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quando.*

(2) Hinc quandocumque aliqua circumstantia includit specialem relationem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem, illa dat actui speciem bonitatis aut malitiæ moralis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cùm non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licèt sint multæ circumstantiæ unius actûs, quòd unus actus sit in pluribus speciebus. Licèt etiam non sit inconveniens quòd unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (quæst. I, art. 3 ad 3, et art. 7 huj. quæst. ad 1).

ARTICULUS XI. — UTRUM OMNIS CIRCUMSTANTIA AUGENS BONITATEM VEL MALITIAM CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. III corp. et De malo, quæst. I, art. 7.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actûs, facit differre secundùm differentiam specificam; quod est differre secundùm speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actûs, facit differre secundùm bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundùm speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actûs, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actûs; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. IV, à med. lect. 22), « malum causatur ex singularibus defectibus. » Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eâdem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere et mensura (1).

Sed *contra*, magis et minùs non diversificant speciem (2). Sed magis et minùs est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

CONCLUSIO. — Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actûs adaugens habet bonitatem vel malitiam secundùm se, ideo non quævis dat novam speciem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quòd circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsuppositâ aliâ circumstantiâ, à qua actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsuppositâ aliquâ aliâ conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, putà hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat

(1) Ut ex professo (part. I, quæst. V, art. 5) discussum est.

(2) Axioma, quia magis et minùs non designant essentiam rei, sed quantitatem majorem, minoremve.

speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actûs (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundùm magis et minùs, non differt secundùm speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundùm intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actûs secundùm speciem.

Ad *secundum* dicendum, quòd circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actûs, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundùm se, sed per ordinem ad aliam conditionem actûs, ut dictum est (in corp.). Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quæ est ex alia conditione actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundùm seipsam, sed solùm secundùm ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud; et pro tanto licèt augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA (2).

Deinde considerandum est de bonitate actûs interioris voluntatis; et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex objecto. — 2° Utrùm ex solo objecto dependeat. — 3° Utrùm dependeat ex ratione. — 4° Utrùm dependeat ex lege æterna. — 5° Utrùm ratio errans obliget. — 6° Utrùm voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. — 7° Utrùm bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis. — 8° Utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. — 9° Utrùm voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. — 10° Utrùm necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito ad hoc quòd sit bona.

ARTICULUS I. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBJECTO.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia « malum est præter voluntatem, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22). Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quòd omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine; unde bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 5, à princ.), « bona actio est finis, licèt factio nunquam sit finis; » ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actûs voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati

(1) Hinc dicuntur circumstantiæ quædam *aggravantes*, quia gravius et majori pœnâ dignum peccatum reddunt, per oppositum ad alias quæ non tantùm sunt aggravantes, ut illæ, sed speciem mutantes, ut jam supra.

(2) Antea disputavit S. Doctor de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; nunc de bonitate et malitia actuum interiorum voluntatis tractare aggreditur, et per actus interiores intelligit elicitos, scilicet eos qui ab ipsa voluntate substantialiter producuntur, tanquam à proximo principio.

bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, in princ.), quòd « justitia est secundùm quam aliqui volunt justa; » et eàdem ratione virtus est secundùm quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundùm virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quòd aliquis vult bonum.

CONCLUSIO. — Cùm bonum et malum sint per se differentiæ actûs voluntatis, differentia autem speciei in actibus sit secundùm objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundùm objecta attendi debere.

Respondeo dicendum quòd bonum et malum sunt per se differentiæ actûs voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentiâ veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundùm speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundùm objecta, ut dictum est (quæst. præc. art. 5); et ideo bonum et malum in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm objecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundùm aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis (1), ut supra dictum est (quæst. III, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum: et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 5).

ARTICULUS II. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX SOLO OBJECTO (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat solùm ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quàm alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solùm ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (quæst. XVIII, art. 4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solùm ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actûs non solùm est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 3). Sed secundùm diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis; putà quòd aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantùm debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solùm dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis à circumstantiis dependerent. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non à solo objecto.

Sed *contra*, ex circumstantiis, inquantum hujusmodi actus non habet

(1) Sed est actus intellectûs, nam operatio quædam intellectûs potest esse finis ultimus formaliter seu ut *quo*.

(2) Docet D. Thomas bonitatem voluntatis ex solo objecto dependere; sed objectum sumendum est secundùm totam suam latitudinem, prout non solùm complectitur proprium ac per se objectum actionis, sed etiam finem reliquasque circumstantias ex quibus unum et integrum actûs voluntatis objectum constituitur.

speciem, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 10 ad 2). Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actûs voluntatis, ut dictum est (quæst. XVIII, art. 5). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

CONCLUSIO. — Cùm objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat; ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet.

Respondeo dicendum quòd in quolibet genere, quantò aliquid est prius, tantò est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus quòd ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundùm aliquid unum attenduntur; aliorum verò actuum bonitas et malitia possunt secundùm diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quòd per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantùm ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, à bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd supposito quòd voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quòd aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quòd ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quòd referatur ad actum volendi; et sic impossibile est quòd aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi fortè per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quòd aliquis vult illud bonum, sed ex eo quòd non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad *tertium* dicendum, quòd circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundùm quòd circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actûs quem vult.

ARTICULUS III. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX RATIONE (1).

De his etiam infra, quæst. XXI, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quàm ad rationem, ut ex supra dictis patet (quæst. VIII, art. 1, et quæst. IX, art. 1). Ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2) quòd « bonitas intellectûs practici est verum conforme appetitui recto. » Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis quàm è converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed è converso.

(1) Juxta mentem D. Thomæ bonitas voluntatis dependet ex solo objecto, tanquam ex causa intrinseca, pendet tamen insuper à ratione tanquam à principio quod actus humanos dirigit.

Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. X, in princ.): « Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur. » Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quòd non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quòd sit subjecta rationi.

CONCLUSIO. — Cùm bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), bonitas voluntatis propriè ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectûs est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eo modo quo dependet ab objecto (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quàm ad rationem : sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione appetibilis; quia appetitus voluntatis non potest esse de bono nisi, priùs à ratione apprehendatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundùm quòd est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1).

ARTICULUS IV. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX LEGE ÆTERNA (2).

De his etiam infra, quæst. XXI, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

2. Præterea, « mensura est homogenea mensurato, » ut dicitur (Metaphys. lib. X, text. 4). Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.), quòd « peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem. » Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cùm

(1) Ratio hic sumitur pro moralis conscientiæ lumine quod omnem hominem illuminat.

(2) Lex æterna hic sumitur generaliter prout est ratio divinæ sapientiæ secundùm quam Deus omnia gubernat ac in finem dirigit, sed non tam strictè accipitur ut duntaxat verum præceptum veramque obligationem importet.

malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

CONCLUSIO. — Cùm ratio humana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna quàm ex ratione dependere.

Respondeo dicendum quòd in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet à causa prima quàm à causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quòd autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina; unde dicitur (Psal. IV, 6) : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;* quasi diceret : «Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum. » Unde manifestum est quòd multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna quàm à ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd mensura proxima est homogenea mensurato : non autem mensura remota.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt lex æterna sit nobis ignota, secundùm quòd est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V. — UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA (1).

De his etiam Sent. II, dist. 39, quæst. III, art. 2 corp. et art. 3 per tot.; et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II ad 2, et De ver. quæst. XVII, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 8, et quodl. III, art. 27, et quodl. VIII, art. 13 et 15, et quodl. IX, art. 15 corp. et Rom. XIV, lect. 2 et lect. 3 fin. et Gal. V.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur à lege æterna, ut dictum est (art. præc.). Sed ratio errans non derivatur à lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ : non est ergo voluntas mala, si discordat à ratione errante.

2. Præterea, secundùm Augustinum (serm. VI de Verb. Dom. cap. 8), «inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet. » Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet à ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans à ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ : putà si ratio errans errat in hoc quòd dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

Sed *contra*, sicut in primo dictum est (id est pars I, quæst. LXXIX, art. 13), conscientia nihil aliud est quàm applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim (Rom.

(1) In hac quæstione agitur de conscientia erronea, ac proinde quæritur, ut aiunt recentiores theologi, utrùm conscientia erronea obliget.

XIV, 23): *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

CONCLUSIO. — Quævis voluntas à ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala.

Respondeo dicendum quòd cùm conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est (loc. sup. cit.), idem est quærere « utrùm voluntas discordans à ratione errante sit mala, » quod quærere « utrùm conscientia errans obliget. »—Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quòd si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eàdem enim ratione præcipiuntur bona, quâ prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quòd illa quæ sunt secundùm se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quòd illa quæ sunt secundùm se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quòd id quod est secundùm se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans (1). Dicunt ergo quòd ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat; ita quòd voluntas discordans à tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat; unde in talibus voluntas discordans à ratione vel conscientiâ errante non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur (2). In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet; non autem propter objectum secundùm sui naturam, sed secundùm quòd per accidens à ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur à ratione, ut dictum est (quæst. VIII, art. 1), ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solùm in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solùm enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis : putà abstinere à fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundùm quòd à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundùm quòd à ratione proponitur. Unde si à ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundùm se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 1 et 2) quòd per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur

(1) Hinc conscientiæ erronea definiri potest ea quæ dictat falsum tanquam verum.

(2) Nisi conscientia sit vincibiliter erronea, id est, nisi debeat et possit vinci ab operante, vel quia errorem jam advertit, vel quia de errore saltem dubitat, ac adhibitâ diligentiâ ordinariâ, error illius evanesceret.

rationem falsam. Unde dicendum quòd simpliciter omnis voluntas discordans à ratione, sive rectâ sive errante, semper est mala (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicium rationis errantis, licèt non derivetur à Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut à Deo derivatum, à quo est omnis veritas.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quòd inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quòd præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quòd ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio, quando apprehendit aliquit ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, putà quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI. — UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

De his etiam supra, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna, et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quòd omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed *contra*, voluntas occidentium apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundùm illud (Joan. XVI, 2) : *Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se præstare Deo*. Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

CONCLUSIO. — **Voluntas concordans rationi erranti circa ea, quæ quis scire tenetur, semper est mala.**

Respondeo dicendum quòd, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione quâ quæritur « utrùm conscientia erronea liget, » ita ista quæstio eadem est cum illa quâ quæritur « utrùm conscientia erronea excuset. » Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (quæst. VI, art. 8) quòd ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2 hujus quæst.), manifestum est quòd illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ in-

(1) Loquitur tantùm D. Thomas de conscientia invincibiliter erronea, ut patet ex articulo sequenti.

voluntarium non causat. Dictum est etiam supra (quæst. VI, art. 8) quòd ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directè, sive indirectè, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directè voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirectè autem propter negligentiam, ex eo quòd aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.). Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directè vel indirectè propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala : putà si ratio errans dicat quòd homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quòd error iste provenit ex ignorantia legis Dei quam scire tenetur ; si autem ratio erret in hoc quòd credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et eà petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), « bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Et ideo ad hoc quòd dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quòd secundùm suam naturam sit malum, sive quòd apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quòd sit bonum, requiritur quòd utroque modo sit bonum.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare : et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in syllogisticis (2), uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quòd aliquis quærat inanem gloriam ; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit : nec tamen est perplexus (3), quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quòd sequatur malum in voluntate ; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cùm ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII. — UTRUM VOLUNTATIS BONITAS IN IIS QUÆ SUNT AD FINEM, DEPENDEAT EX INTENTIONE FINIS.

De his etiam Sent. II, dist. 38, art. 4 ad 4, et art. 5 corp. et dist. 40, art. 1, et in Exp. litt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra (art. 2 hujus quæst.), quòd bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus (4). Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel

(1) Non solùm, ait S. Alphonsus, qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea, non peccat, sed etiam probabiliùs meritum acquirit.

(2) Seu ratiocinativis quæ maximè ad scientiam speculativam spectant, ideoque hic moralibus ut ad praxim pertinentibus opponuntur quasi determinatis lege non ratione inquirendis

(3) Conscientia perplexa ea est quâ quis in medio duorum præceptorum constitutus peccare credit, quamcumque partem eligat.

(4) Scilicet aliud est quod voluntas respicit ut objectum, et aliud est in quod voluntas fertur ut in finem.

cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licèt intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confessionum lib. IX, cap. 3, implic.), quòd « intentio remuneratur à Deo. » Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

CONCLUSIO. — **Bonitas voluntatis in his quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.**

Respondeo dicendum quòd intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem : uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens (1). Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, putà cùm aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quòd fit propter Deum. Unde cùm bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), necesse est quòd dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, putà si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis (2) cum sequenti intentione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1), malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundùm se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quòd sit boni sub ratione boni, id est, quòd velit bonum, et propter bonum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM QUANTITAS BONITATIS VEL MALITIÆ IN VOLUNTATE SEQUATUR QUANTITATEM BONI VEL MALI IN INTENTIONE (3).

De his etiam supra, art. 7 ad 2, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud (Matth. XII, 35) : *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona,* di-

(1) Ita ex codd. emendarunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim. Edit. Rom., *ut concomitans.*

(2) In hac hypothesi intentio se habet antecedenter ad voluntatem, ut priùs.

(3) Sensus est hujus articuli, ait Sylvius, an actus voluntatis quo eliguntur media ad finem, vel quo illa media per externam actionem usurpantur, habeat tantùm boni vel mali quantùm habet ipsa finis intentio.

cit Glossa interl. : « Tantùm boni quis facit, quantùm intendit. » Sed intentio non solùm dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. præc.). Ergo tantùm aliquis habet bonam voluntatem, quantùm intendit.

2. Præterea, augmentatâ causâ, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis (1). Ergo quantùm quis intendit de bono, tantùm voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantùm aliquis intendit, tantùm peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantùm est bona voluntas, quantùm aliquis bonum intendit.

Sed *contra*, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minùs bona.

CONCLUSIO.—Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis, sed malitiæ quantitas est secundùm quantitatem malitiæ intentionis.

Respondeo dicendum quòd circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari : una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intentione actûs, quia intensè vult vel agit; quod est majus ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantùm ad objectum, manifestum est quòd quantitas actûs non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actûs exterioris contingere potest dupliciter : uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere, putà aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quòd non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actûs voluntatis non est nisi uno modo (2), quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolutè consideratum, non est tantùm bona, quantùm est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio ejus (3), propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licèt illud per quod vult consequi tantùm bonum, non sit dignum illo bono (4). Si verò consideretur quantitas intentionis et actûs secundùm intentionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet (quæst. XII, art. 4), licèt materialiter intentione rectâ existente intensâ, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo : putà cùm aliquis non ita intensè vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intensè intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intensè velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quòd intensio actûs interioris vel exterioris potest referri ad intentionem (5) ut

(1) Id est volitionis quæ voluntas frequenter appellatur, effectum designando per nomen ausæ.

(2) Nempè priori qui consistit in eo quod objectum fini non sit proportionatum.

(3) Supple, intentio est ratio actûs voluntatis non è converso.

(4) Id est, non sit æqualis dignitatis cum illo bono quod vult consequi; vel æqualis conditionis et virtutis proportionatæ ad illud consequendum.

(5) Vel transpositis verbis, *ut objectum ad intentionem;* ita nempè ut intentio quâ volumus aliquid non feratur duntaxat in rem vel in ac-

objectum, putà cùm aliquis intendit intensè velle, vel aliquid intensè operari, et tamen non propter hoc intensè vult vel operatur; quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actûs interioris vel exterioris, ut dictum est (hìc sup.). Et inde est quòd non quantùm aliquis intendit mereri, meretur; quia quantitas meriti consistit in intensione actûs, ut infra dicetur (quæst. cxiv, art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur quantùm ad reputationem Dei, qui præcipuè considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem, quòd « thesaurus cordis intentio est ex qua Deus judicat opera. » Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in corp. art.), redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad *secundum* dicendum, quòd sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantùm mala est intentio, tantùm etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (in resp. ad 2).

ARTICULUS IX. — UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX CONFORMITATE AD VOLUNTATEM DIVINAM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 48, art. 1, et De ver. quæst. XXIII, art. 7 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur (Isa. LV, 9) : *Sicut exaltantur cœli à terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quòd impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divina, ita scientia nostra derivatur à scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quòd sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quòd voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quòd voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XXVI, 39) : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis ;* quod dicit, quia : « rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, » ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. 106, sed express. in Psal. XXXII, conc. 1, super illud : *Rectos decet collaudatio*). Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

CONCLUSIO. — Cùm unumquodque bonum sit inquantum attingit ad propriam mensuram; manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 7 hujus quæst.), bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8). Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quòd

tum volendi ut sic, sed in vehementiam ejus ut in objectum suum.

(1) Sensus est utrùm voluntas nostra seu actio voluntatis ut sit bona, etiam eà bonitate quæ naturaliter haberi potest, debeat esse conformis cum divina voluntate.

ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primò quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus : illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quòd voluntas hominis sit bona, requiritur quòd conformetur voluntati divinæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem ; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad *secundum* et ad *tertium* argumentum.

ARTICULUS X. — UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI VOLUNTATI DIVINÆ IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. CIV, art. 4 ad 3, et Sent. I, dist. 48, art. 3 et 4, et De ver. quæst. XXIII, art. 7 et 8, et Opusc. IX, quæst. 87.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus : bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quòd (1) homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, putà cùm Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed *contra* est quia super illud (Psal. XXXII) : *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa ord. ex Aug. : « Rectum cor habet qui vult quod Deus vult. » Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea (2), forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actûs. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur (3) quòd teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quòd homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

CONCLUSIO. — Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter, non autem materialiter.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (art. 5 hujus quæst.), voluntas fertur in suum objectum, secundùm quòd à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimodè, ita quòd sub una ratione est bonum et secundùm aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundùm quòd habet rationem boni est bona ; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundùm

(1) Cod. Camer. et ex eo Theologi, *sequitur quòd teneatur*.

(2) Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errante prelo ; habetur enim ejus solutio.

(3) Al., *requiritur*.

quòd habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, putà uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundùm naturam mala occisio, est etiam bona. Cùm autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectùs, secundùm quòd ratio boni apprehensi fuerit communior, secundùm hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundùm relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; et secundùm hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturæ secundùm suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundùm rationem particularem quod non est bonum secundùm rationem universalem, aut è converso, ut dictum est (hìc supra). Et ideo contingit quòd aliqua voluntas est bona volens aliquid secundùm rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundùm rationem universalem, et è converso. Et inde est etiam quòd possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cùm etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quòd aliquis rectâ voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quòd illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune; sed non materialiter (1), ratione jam dictâ (hìc sup.). Sed tamen quantùm ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ : quia secundùm quòd conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundùm autem quòd non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundùm rationem causæ efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo sicut à causa effectivâ. Unde consuevit dici quòd conformatur quantùm ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundùm rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd volitum divinum, secundùm rationem communem, quale sit scire possumus; scimus enim quòd Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantùm ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quan-

(1) Voluntas humana voluntati divinæ conformatur in volito materiali quando vult eamdem rem quam vult Deus; conformatur in volito formali quando vult rem sub eadem ratione quâ Deus vult.

tùm ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent. ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solùm formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, inquantum est mors, quia ipse vult omnes homines salvos fieri; sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia quòd homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad *tertium*.

Ad *primum* verò quod in contrarium objiciebatur, dicendum quòd magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantùm ad rationem voliti, quàm qui conformat quantùm ad ipsam rem volitam; quia voluntas principaliùs fertur in finem quàm in id quod est ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd species et forma actûs magis attenditur secundùm rationem objecti, quàm secundùm id quod est materiale in objecto.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundùm eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum; quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantùm ad exteriores actus; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. — 2° Utrùm tota bonitas vel malitia actûs exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. — 3° Utrùm sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actûs. — 4° Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. — 5° Utrùm eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. — 6° Utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I. — UTRUM BONITAS VEL MALITIA PER PRIUS SIT IN ACTU VOLUNTATIS, VEL IN ACTU EXTERIORI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quàm in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 1 et 2). Sed actus exterior est objectum interioris actûs voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo bonum et malum per prius est in actu exteriori quàm in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini; quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis (1) non potest esse finis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1 ad 2); actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quàm in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (quæst. XVIII, art. 6). Sed id quod est formale, est pos-

(1) Hoc est à voluntate ipsa elicitus, ut ibi exprimitur per oppositum ad actus imperatos qui sunt etiam voluntatis ex cujus nutu imperantur, sed non immediatè ut eliciti.

terius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quàm in actu voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. I Retract. cap. 9, parum à med.), quòd « voluntas est quâ peccatur, et rectè vivitur. » Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

CONCLUSIO. — Actûs exterioris bonitas, si consideretur secundùm suam naturam, magis à ratione quàm à voluntate est : sed si secundùm operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.

Respondeo dicendum quòd aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundùm genus suum, et secundùm circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum. Cùm autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quòd ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundùm se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actûs, secundùm quòd est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quàm bonitas actûs voluntatis. Sed si consideretur, secundùm quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem; et sic est prius bonum quàm actus voluntatis; inquantum verò consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad *tertium* dicendum, quòd forma secundùm quòd est recepta in materia, est posterior viâ generationis quàm materia, licèt sit prior naturâ; sed secundùm quòd est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actûs voluntatis est forma exterioris actûs, sicut in causa agente existens (2).

ARTICULUS II. — UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS DEPENDEAT EX BONITATE ET MALITIA VOLUNTATIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tota bonitas et malitia actûs exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim (Matth. VII, 18) : *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructus intelligitur opus, secundùm Glossam (ord. August. lib. I cont. Julian. cap. 8, ante med.). Ergo non potest esse quòd voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut è converso.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. I Retract. cap. 9), quòd « nonnisi voluntate peccatur. » Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actûs ex voluntate dependet.

(1) Nam bonitas voluntatis est causa efficiens bonitatis actûs voluntatis.

(2) Ex his intelligi potest, ait Sylvius, actum externum modò esse priorem voluntate, modò posteriorem, et modò objectum voluntatis, modò effectum, in diverso scilicet genere causæ.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actûs. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundùm Philosophum (Metaph. lib. VII, text. 43). Cùm igitur actus sit moralis ex eo quòd est voluntarius, videtur quòd bonum et malum accipitur in actu solùm ex parte voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. Contra mendacium, cap. 7, parum ante med.), quòd « quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bonâ voluntate possunt bene fieri. »

CONCLUSIO. — **Tota bonitas et malitia exterioris actûs secundùm ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet; quæ verò ex circumstantiis à ratione causatur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia : una secundùm debitam materiam et circumstantias; alia secundùm ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundùm ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundùm quòd in ipsam fertur. Est autem considerandum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6 ad 1), ad hoc quòd aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quòd sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit, ad hoc quòd actus exterior sit bonus, bonitas (1) voluntatis quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundùm quòd habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad *secundum* dicendum, quòd non solùm aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntarium dicitur non solùm actus interior (2) voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate procedunt et ratione (3); et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

ARTICULUS III. — UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM EXTERIORIS ET INTERIORIS ACTUS.

De his etiam infra, art. 4 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non eadem sit bonitas vel malitia actûs interioris voluntatis et exterioris actûs. Actûs enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actûs autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actûs.

2. Præterea, virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.). Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis imperata (4), ut

(1) Al., *bonitate*.

(2) Ita codices et editi passim. In edit. Rom. deest, *interior*.

(3) A voluntate, ut imperante; à ratione, ut dirigente.

(4) Nicolaï : *alia virtus est moralis in potentia imperante*.

patet (Ethic. lib. II, cap. 1). Ergo alia est bonitas actûs interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actûs exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actûs interioris est causa bonitatis actûs exterioris, aut è converso, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed *contra* est quod supra ostensum est (quæst. XVIII, art. 6), quòd actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum (1). Ergo est una bonitas actûs interioris et exterioris.

CONCLUSIO. — Bonitas et malitia exterioris actûs secundùm relationem ad finem eadem est cum bonitate et malitia interioris actûs voluntatis : sed secundùm relationem ad circumstantias non una, sed diversa est bonitas interioris actûs, et exterioris, etsi una in alteram redundet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 4, et quæst. XVIII, art. 6 ad 3), actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantùm. Sic ergo dicendum quòd quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actùs et exterioris, quandoque alia et alia. Sicut enim dictum est (quæst. XVIII, art. 6), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actûs, ad invicem ordinantur (2). Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quòd aliquid est bonum ex hoc solùm quòd ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quòd est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque verò illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum; sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quòd est sanativa. Sic ergo dicendum quòd quando actus exterior est bonus vel malus solùm ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actûs voluntatis, quæ per se respicit finem, et actûs exterioris qui respicit finem, mediante actu voluntatis. Cùm autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundùm se, scilicet secundùm materiam (3) vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actûs est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia (4); ita tamen quòd bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd actus interior et exterior sunt diversi secundùm genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12, parum à princ.), virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem;

(1) Propriè quidem in physicis ubi ex materia naturali et forma unum per se constituitur; analogicè autem in moralibus ubi unum refertur ad aliud, et propterea idem cum illo præsumitur, juxta illud axioma : *Ubi unum propter aliud, ibi unum tantùm.*

(2) Non quòd ad alterutram alterutra vicissim ordinetur, sed ad exteriorem interior.

(3) Scilicet *materia circa quam*, vel objectum quod præcipuè quidem ad substantiam actûs pertinet. Sed ad circumstantiam quoque suo modo referri potest, ut ex quæst. VII, art. 3 et 4.

(4) Bonitas ex objecto et circumstantiis actum exteriorem constituit in specie propria, ut furtum, homicidium, ea verò quæ ex fine actui interiori convenit alterius est speciei, ut si quis furari velit ad mœchandum.

et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quàm bonitatem virtutis, secundùm quòd bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cùm calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licèt idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundùm analogiam vel proportionem, tunc est tantùm unum numero; sicut à sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quàm sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actûs exterioris, et è converso, scilicet secundùm ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS EXTERIOR ALIQUID ADDAT DE BONITATE VEL MALITIA SUPRA ACTUM INTERIOREM.

De his etiam infra, quæst. XXIV, art. 3 corp. et 2 2, quæst. LXXVI, art. 4 ad 2, et Sent. II, dist. 4, art. 3, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus (super Matth. hom. XIX, parum à princ.) : « Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. » Opera autem testimonia sunt voluntatis (1). Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum secundùm judicium Dei quàm secundùm judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actûs, ut dictum est (art. præc.). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divina. Sed bonitas actûs exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actûs interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est (art. præc.). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed *contra*, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere; quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Bonitas exterioris actûs quam habet ex bonitate finis, nonnisi per accidens addit ad bonitatem interioris actûs : ea verò quam habet secundùm materiam et convenientes circumstantias, cùm sit sicut terminus interioris actûs, adauget ejus bonitatem vel malitiam.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de bonitate exterioris actûs, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundùm se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter : uno modo secundùm numerum, putà cùm aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; dupli-

(1) Nec tamen semper, sic exteriùs bona testimonium præbent interiori bonitati sive habitudini voluntatis, quia pravo motivo vel corruptâ intentione propter perversum finem et indebitum fieri possunt.

catur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum (1). Alio modo quantùm ad extensionem : putà cùm aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quòd hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundùm hoc est pejor vel melior. Tertiò secundùm intensionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere (2). Constat autem quòd quantò voluntas intensiùs tendit in bonum vel malum, tantò est melior vel pejor. Si autem loquamur de bonitate actûs exterioris, quam habet secundùm materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis : quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quòd consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate datâ operetur. Si verò possibilitas desit, voluntate existente perfectâ, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntariè simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de bonitate actûs exterioris quam habet à bonitate finis. Sed bonitas actûs exterioris quam habet à materia et circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia à bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Et per hoc etiam patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS V. — UTRUM EVENTUS SEQUENS ALIQUID ADDAT DE BONITATE VEL MALITIA AD EXTERIOREM ACTUM.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 8, et De malo, quæst. I, art. 3 ad 15, et quæst. III, art. 10 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actûs. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundùm suam virtutem judicatur bonum vel malum; nam virtus est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.). Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actûs.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur (Philipp. IV, 1) : *Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actûs.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpâ; unde dicitur (Deu-

(1) Tunc duo peccata committuntur ac proindè illa voluntatis intermissio et reiteratio in confessione declaranda est.

(2) Intendere delectabiles, id est, vehementiùs ad agendum aliquid incitare; remittere pœnosi, hoc est, ab aliquo agendo revocare, vel segniorem efficere tam in malo etiam quàm in bono.

(3) Hic agitur tantùm de bonitate et malitia actuum respectu præmii vel pœnæ essentialis, nam actus exterior *addit ad præmium accidentale,* ut ait ipse S. Doctor in lib. II, dist. 40, art. 3.

ter. xxv, 2) : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim (Exod. xxi, 29) : quòd *si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Sed *contra*, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; putà si aliquis det eleemosynam pauperi, quâ ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

CONCLUSIO. — Eventus sequens præcogitatus auget bonitatem vel malitiam exterioris actûs; non præcogitatus autem si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget : aliud est si in pluribus, vel per se sequatur.

Respondeo dicendum quòd eventus sequens aut est præcogitatus aut non. Si est præcogitatus (1), manifestum est quòd addit ad bonitatem vel malitiam actûs : cùm enim aliquis cogitat quòd ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est : quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundùm hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi. Si verò per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actûs. Non enim datur judicium de re aliqua secundùm illud quod est per accidens, sed solùm secundùm illud quod est per se.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus causæ existimatur secundùm effectus per se, non autem secundùm effectus per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se; unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipuè quando sunt præintenta.

Ad *tertium* dicendum, quòd eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad *quartum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum (2), propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS VI. — UTRUM IDEM ACTUS EXTERIOR POSSIT ESSE BONUS ET MALUS.

De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 6 corp. et 2 2, quæst. XCIX, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2, Sent. II, dist. 40, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 4, et De ver. quæst. I, art. 4 corp. et quæst. II, art. 5 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 39 et 40). Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus : putà si aliquis continuè ad ecclesiam vadens, primò quidem intendat ina-

(1) Id est volitus ac intentus.

(2) Hinc distinguitur duplex irregularitas : irregularitas *ex defectu*, et irregularitas *ex delicto*.

nem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Phys. lib. III, text. 20 et 21), « actio et passio sunt unus actus. » Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cùm servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quòd actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed *contra*, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

CONCLUSIO. — Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus : verùm si consideretur ut est unus unitate naturæ et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse, nihil vetat.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse unum, secundùm quòd est in uno genere, et esse multiplex, secundùm quòd refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundùm quòd consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundùm quòd refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundùm hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundùm quòd refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundùm quòd refertur ad genus moris; sicut et è converso, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ambulatio enim continua est unus actus secundùm genus naturæ; potest tamen contingere quòd sint plures secundùm genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quòd sit bonus et malus bonitate et malitiâ morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licèt sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad *secundum* dicendum, quòd actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundùm quòd diversâ voluntate dicuntur voluntariæ, secundùm hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solùm inquantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. — 2° Utrùm ha-

(1) Nihil enim prohibet voluntatem mutari, dum actum sive interiorem, sive exteriorem, motu continuo perficiat.

beat rationem laudabilis vel culpabilis. — 3° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti. — 4° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM RECTITUDINIS, VEL PECCATI.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 82). Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ. Ea autem quæ sunt secundùm artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundùm naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quòd est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur (Physic. lib. II, loc. cit.), accidit in natura et arte, cùm non pervenitur ad finem intentum à natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actûs humani maximè consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quòd malitia actûs non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actûs induceret rationem peccati, sequeretur quòd ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licèt habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quòd aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed *contra*, bonitas actûs humani, ut supra ostensum est (quæst. XIX, art. 4), principaliter dependet à lege æterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quòd discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.), quòd « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Ergo actus humanus ex hoc quòd est malus habet rationem peccati.

CONCLUSIO. — Cùm ex eo actus bonus vel malus dicatur quòd rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum ex hoc quòd bonus est vel malus rectitudinis habere rationem vel peccati, necessarium est.

Respondeo dicendum quòd malum in plus est (1) quàm peccatum, sicut et bonum in plus est quàm rectum. Quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum propriè consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cùm non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundùm aliquam regulam mensuratur: quæ quidem regula in his quæ secundùm naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali secundùm naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundùm ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. XIX, art. 3 et 4) quòd omnis actus voluntarius est malus per hoc quòd recedit ab ordine rationis et legis æternæ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quòd actus huma-

(1) Malum in plus est quàm peccatum, id est, malum est communius quàm peccatum, sicut et bonum est communius quàm rectum.

nus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato (1) in actu naturæ existente.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit à quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licèt non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cùm ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, propriè consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (quæst. XLVIII, art. 5 ad 4, et art. 6 ad 3).

ARTICULUS II. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM LAUDABILIS VEL CULPABILIS.

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 1, quæst. II corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. I ad 1, et quæst. VI, art. 2 ad 3, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus ex hoc quòd est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur à natura, ut dicitur (Phys. lib. II, text. 82). Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5). Ergo actus humanus, ex hoc quòd est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens non ex hoc quòd est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 82), « peccat grammaticus non rectè scribens, et medicus non rectè dans potionem. » Sed non culpatur artifex ex hoc quòd aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet quòd possit et bonum opus facere, et malum, cùm voluerit. Ergo videtur quòd etiam actus moralis ex hoc quòd est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), quòd « malum est infirmum et impotens. » Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quòd est malus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 12, et Magn. Moral. lib. VII, cap. 19), quòd « laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria. » Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6): unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quòd est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

CONCLUSIO. — Cùm omnes humani actus à nobis liberè procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.

Respondeo dicendum quòd sicut *malum* est in plus quàm peccatum, ita

(1) Non moraliter usurpando *peccatum*, sed physicè prout quemvis defectum significat.

peccatum est in plus quàm culpa (1), ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quòd imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quàm imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actûs. Tunc autem (2) actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quòd habeat dominium sui actûs. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actûs habet, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 1 et 2). Unde relinquitur quòd bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cùm natura sit determinata ad unum; et ideo, licèt in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cùm autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.), in actu artis contingit dupliciter esse peccatum : uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; putà si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum; alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur (3). Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, circ. fin.), quòd « in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus; » sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI (4).

De his etiam Sent. II, dist. 40, art. 5, et IV, dist. 16, quæst. III, art. 1 ad 1, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solùm habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani

(1) Peccatum est aliquid magis commune quàm culpa, si peccatum sumitur pro defectu qualicumque, sed non ita si moraliter dicitur, quia in eo sensu sine culpa esse non potest. Ideoque secundùm communem usum loquendi apud theologos, pro eodem sumuntur peccatum et culpa.

(2) Al., *enim*.

(3) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim. Edit. Rom. : *Etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur.*

(4) Actus humani habent rationem meriti et demeriti, ut patet ex Scripturis et ex concilio Tridentino quod his verbis Lutherum et Calvinum contrarium asserentem damnavit : *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita... anathema sit* (sess. VI, can. 32).

boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quòd disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quòd benè vel malè disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quòd aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei benè fiat ab alio, et eadem ratio est de malis (1). Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quòd homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed *contra* est quod dicitur (Isa. III, 10) : *Dicite justo, quoniam benè, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

CONCLUSIO. — Actus humani ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent secundùm retributionem justitiæ ad alterum.

Respondeo dicendum quòd meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundùm justitiam. Retributio autem secundùm justitiam fit alicui ex eo quòd agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quòd unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundùm quòd debetur ei retributio à singulari persona, quam juvat vel offendit; alio modo, secundùm quòd debetur ei retributio à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum suum directè in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primò quidem et principaliter à toto collegio, secundariò verò ab omnibus collegii partibus. Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundùm quòd ipse est pars collegii; licèt non debeatur ei retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti (2), nisi fortè à seipso, secundùm quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quòd actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundùm quòd est in potestate voluntatis; rationem verò rectitudinis et peccati secundùm ordinem ad finem; rationem verò meriti et demeriti secundùm retributionem justitiæ ad alterum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quandoque actus hominis boni vel mali, licèt non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo, qui habet dominium sui actûs, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos benè vel malè disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, benè vel malè dispensat.

(1) Nempè quòd non meretur ab alio vexationem vel molestiam pati quòd sibi ipsi malefecerit vel nocuerit.

(2) Vel quæ est ipsa persona agens, et ejus boni quod recipit seu mali quod patitur, causa efficiens.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem (1), ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI APUD DEUM (2).

De his etiam Heb. VI, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum : quia, ut dictum est (art. præc.), meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectûs vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei ; dicitur enim (Job, XXXV, 6) : *Si peccaveris, quid ei nocebis?.... Porrò si justè egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis; unde dicitur (Isa. X, 15) : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum à quo trahitur?* ubi manifestè hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo (3), benè agendo vel malè, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccl. ult. 14) : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum, sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit gubernator ac totius universi rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens : actus humani, ut boni vel mali, non tantùm apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundùm quòd ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (quæst. XIX, art. 10); unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte verò totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipuè habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (quæst. CIII, art. 6), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quòd actus humani habent rationem meriti vel demeriti per com-

(1) Perindè ac redundat in corpus abscissio seu mutilatio unius membri quæ corporis integritatem dehonestat.

(2) Illud patet ex Scripturis (II. Cor. V) : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum.* (I. Cor. III) : *Unusquisque propriam mercedem accipiet.*

(3) Al. deest *homo*.

parationem ad ipsum; alioquin sequeretur quòd Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per actum hominis Deo secundùm se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, inquantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cùm servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur (1) quin moveat seipsum per liberum arbitrium (2), ut ex supradictis patet (quæst. x, art. 4), et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non ordinatur ad communitatem politicam secundùm se totum, et secundùm omnia sua; et ideo non oportet quòd quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantùm est ex ipsa ratione actus (3).

QUÆSTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ (4), IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, et primò in generali; secundò in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda: primò quidem de subjecto earum; secundò de differentia earum; tertiò de comparatione earum ad invicem; quartò de malitia et bonitate ipsarum. Circa primum quæruntur tria: 1° Utrùm aliqua passio sit in anima. — 2° Utrùm magis in parte appetitiva quàm in apprehensiva. — 3° Utrùm magis sit in appetitu sensitivo quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUA PASSIO SIT IN ANIMA (5).

De his etiam Sent. III, dist. 15, quæst. XI, art. 1, et De ver. quæst. XXVI, art. 1 et 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est (quæst. LXXIII, art. 5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 19 et seq.). Sed anima non movetur, ut probatur (De anima, lib. I, text. 36 et seq.). Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem : nam « omnis passio magis facta abjicit à substantia, » ut dicitur (Topic. lib. VI, cap. 2, in explic. loci 19). Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VII, 5) : *Cùm essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt propriè in anima. Ergo et passiones, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

(1) Al., *excludit.*

(2) Hinc concilium Tridentinum ita damnavit eos qui hominem esse instrumentum merè passivum sub actione Dei existimabant (sess. VI, can. 4).

(3) Non quòd actus præcisè ut actus est et ex objecto solo consideratus ut sic aut secundùm moralem bonitatem sit formaliter meritorius, quia gratia supponi debet ut eo modo meritorius fiat et ad conditionem supernaturalem elevetur, sed quia materialiter talis est ut fieri meritorius possit : de quo pleniùs infra quæst. CXIV.

(4) A quæstione sexta ad præsentem B. Thomas egit de actibus homini propriis; nunc verò aggreditur eos actus qui secundùm se sunt homini aliisque animalibus communes et vocari solent animæ passiones.

(5) Passio prout hìc de illa sermo est definiri potest motus appetitivæ virtutis sensibilis quæ ex imaginatione boni vel mali provenit.

CONCLUSIO. — Cùm contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est : passionem autem propriè dictam, nonnisi per accidens attribui certum est.

Respondeo dicendum quòd pati dicitur tripliciter : uno modo communiter, secundùm quòd omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur à re; sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quàm pati. Alio modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cùm corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem ægritudine abjectâ. Alio modo, quando è converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjectâ. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quòd aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maximè videtur ad aliud trahi. Et similiter (De generatione, lib. I, text. 18) dicitur, quòd quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundùm quid; è converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundùm receptionem tantùm dicitur quòd sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est nisi secundùm transmutationem corporalem : unde passio propriè dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis propriè habet rationem passionis, quàm quando fit in melius; unde tristitia magis propriè est passio quàm lætitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pati, secundùm quòd est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quòd sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundùm quam convenit sibi recipere et pati, secundùm quod intelligere pati est, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut (De anima, lib. I, loc. cit. in arg.) dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II. — UTRUM PASSIO MAGIS SIT IN PARTE APPETITIVA QUAM IN APPREHENSIVA.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp. et part. III, quæst. XV, art. 4 corp. et De ver. quæst. XXVI, art. 3 corp. et ad 18, et Div. cap. 2, lect. 3, et Ethic. lib. II, lect. 6 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio magis sit in parte animæ apprehensiva quàm in parte appetitiva. « Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, » ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 4). Sed passio priùs invenitur in parte apprehensiva quàm in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quàm in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minùs passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quàm pars apprehensiva. Ergo videtur quòd in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit propriè loquendo secundùm transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quàm in apprehensiva sensitiva.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. IX, cap. 4, in princ.), quòd « motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam verò, sicut in Græco habetur expressiùs, passiones vocant. » Ex quo patet quòd passiones animæ sunt idem quòd affectiones. Sed affectiones manifestè pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quàm in apprehensiva.

CONCLUSIO. — **Cùm homo magis per vim appetitivam, quàm per apprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quàm in apprehensiva reperiri necesse est.**

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), nomine passionis importatur quòd patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quàm per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit (Metaph. lib. VI, text. 8), quòd bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundùm quòd in seipsa est; sed cognoscit eam secundùm intentionem rei quam in se habet vel recipit secundùm proprium modum (1): unde et ibidem dicitur, quòd verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quòd ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quàm in parte apprehensiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intensio (2) è converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quantò est aliquid propinquius, tantò est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summè lucidum; cui quantò aliquid magis appropinquat, tantò est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectûs consistit; et ideo quantò magis recedit à primo, tantò est minùs intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicujus, secundùm quòd est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus : et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minùs de ratione passionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actûs; et hoc habet ex ipso ex quo hoc habet quòd sit magis passiva, scilicet ex hoc quòd habet ordinem ad

(1) Al., *motum*.

(2) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *intensio*. Al., *intentio*, perperam.

rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXVIII, art. 3), dupliciter organum animæ (1) potest transmutari : uno modo transmutatione spirituali, secundùm quòd recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur à visibili, non ita quòd coloretur, sed ita quòd recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantùm ad suam naturalem dispositionem, putà quòd calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ; putà cùm oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitûs sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio : unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quòd ira est « accensio sanguinis circa cor (2). » Unde patet quòd ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quàm in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licèt utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III. — UTRUM PASSIO SIT MAGIS IN APPETITU SENSITIVO, QUAM INTELLECTIVO QUI DICITUR VOLUNTAS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd passio non magis sit in appetitu sensitivo quàm in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 2, part. 1, lect. 4), quòd « Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solùm discens, sed etiam patiens divina. » Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quantò activum est potentius, tantò passio est fortior. Sed objectum appetitûs intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quàm objectum appetitûs sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quàm in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo et non solùm in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quàm in intellectivo.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 22), describens animales passiones : « Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali, » et aliter : « Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem (3) boni et mali. »

CONCLUSIO. — Cùm nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis propriè in appetitu sensitivo quàm intellectivo passionis ratio invenitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst. et art. 2 ad 3), passio propriè invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitûs sensitivi; et non solùm spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem

(1) Seu potentia sensitiva quæ organum animæ vel instrumentum appellatur, quia per illam suas animæ functiones exercet in corpore : spiritualis autem immutatio appellatur propter analogiam quamdam cum operationibus intellectûs, quia insensibili modo immittitur in potentiam, sive corporaliter eam non afficit, nec alterationem in ea ullam causat.

(2) Hoc etiam addito, ex evaporatione bilis vel excitatione proveniens.

(3) Ita Mss. cum Nicolai. Editi, *per susceptionem*; Damascenus, *ob boni vel mali opinionem*.

appetitûs intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quòd ratio passionis magis propriè invenitur in actu appetitûs sensitivi quàm intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in arg. *Sed cont.*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnitudo passionis non solùm dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis (1); quia quæ sunt benè passibilia, multùm patiuntur etiam à parvis activis. Licèt ergo objectum appetitûs intellectivi sit magis activum quàm objectum appetitûs sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cùm attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus secundùm appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectûs absque passione. Unde dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. IX, cap. 5, in fin.) : « Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

QUÆSTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. — 2° Utrùm contrarietates passionum irascibilis sint secundùm contrarietatem boni et mali. — 3° Utrùm sit aliqua passio non habens contrarium. — 4° Utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS I. — UTRUM PASSIONES QUÆ SUNT IN CONCUPISCIBILI, SINT DIVERSÆ AB HIS QUÆ SUNT IN IRASCIBILI.

De his etiam De ver. quæst. XXVI, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 5, circ. princ.), quòd passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea (Matth. XIII), super illud : *Simile est regnum cœlorum fermento*, etc., dicit Glossa (ordinaria Hieronymi) : « In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. » Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur (Topic. lib. II, cap. 3, loc. 25). Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundùm objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed *contra*, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ divi-

(1) Hinc illud axioma : Quantò activum est potentius, tantò passio est fortior, duntaxat verum est, *cæteris paribus*, hoc est, stante eâdem passibilitate et dispositione patientis utrobique.

dentes appetitum sensitivum, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2). Ergo cùm passiones sint motus appetitûs sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2), passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundùm speciem à passionibus quæ sunt in concupiscibili.

CONCLUSIO. — Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie à passionibus, quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quòd passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cùm enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVII, art. 3), necesse est quòd passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multò magis passiones diversarum potentiarum specie differunt; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quàm ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solùm specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem (part. I, quæst. LXXXI, art. 2), quòd objectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quòd interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundùm quòd habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolutè bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia (1); quæcumque verò passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibentur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis (2); et secundùm hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia (3), quæ sunt in concupiscibili.

Ad *secundum* dicendum, quòd odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ propriè competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo ne-

(1) Passiones concupiscibilis sunt amor et odium, desiderium et fuga, delectatio et tristitia; passio irascibilis sunt spes et desperatio, audacia et timor, et ira quæ non oppositum habet.

(2) Post passionem enim iræ sequitur gaudium, si obtineat victoriam in resistendo nocivis, et sequitur tristitia si non obtineat. Similiter post spem est gaudium de bono obtento, vel tristitia de bono non obtento et sic in aliis.

(3) Ita edit. Rom. Al., *consequuntur gaudium et tristitiam.*

cessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones (1) concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II. — UTRUM CONTRARIETAS PASSIONUM IRASCIBILIS SIT SECUNDUM CONTRARIETATEM BONI ET MALI.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 4, et quæst. XLV, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp. et De ver. quæst. XXVI, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundùm contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundùm contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundùm objecta, sicut et motus secundùm terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundùm contrarietatem terminorum, ut patet (Physic. lib. V, text. 49). Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundùm contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitûs est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundùm contrarietatem boni et mali.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundùm accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI De naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur (Ethic. lib. I, in princ.), ita « malum est quod omnia fugiunt. » Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundùm bonum et malum.

Sed *contra*, timor et audacia sunt contraria, ut patet (Ethic. lib. III, cap. 7). Sed timor et audacia non differunt secundùm bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundùm contrarietatem boni et mali.

CONCLUSIO. — In passionibus irascibilis reperitur contrarietas tam secundùm objecta, quàm secundùm accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus autem concupiscibilis secundùm objecta tantùm.

Respondeo dicendum quòd passio quidam motus est, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 19 et seq.). Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundùm contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur (Physic. lib. V, text. 47, 48 et 49). Una quidem secundùm accessum et recessum ab eodem termino; quæ quidem contrarietas est propriè mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundùm contrarietatem terminorum, quæ propriè est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur, una quidem secundùm contrarietatem objectorum scilicet boni et mali (2), alia verò secundùm accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantùm, quæ scilicet est secundùm objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est, quia objectum

(1) Edit. Rom., *species*, ut habet cod. Alcan. primâ manu; at substitutum est ibidem *passiones*, ut passim legitur.

(2) Id est, secundùm quòd feruntur in diversa objecta quorum unum alteri, sicut malum bono contrariatur, vel secundùm quòd circa idem objectum contrario modo se habent.

concupiscibilis, ut supra dictum est (art. præc.), est bonum vel malum sensibile absolutè. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *à quo*, sed solùm ut *ad quem*; quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solùm termini *à quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium. Omnis verò passio respectu mali est *ut ab ipso* (1), sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundùm accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolutè, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. præc.). Bonum autem arduum, sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, inquantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundùm contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem; et iterum secundùm accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT ALIQUA PASSIO ANIMÆ NON HABENS CONTRARIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet bonum vel malum pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est bonum, opponitur passio cujus objectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundùm accessum vel secundùm recessum, ut dictum est (art. præc.). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et è converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed *contra*, ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet (Ethic. lib. IV, cap. 5, parum à princ.). Ergo non omnis passio habet contrarium.

CONCLUSIO. — **Sola ira inter omnes animæ passiones est cui nulla est alia passio contraria, neque secundùm contrarietatem objectorum, neque secundùm accessum et recessum ab eodem termino.**

Respondeo dicendum quòd singulare est in passione iræ (3) quòd non potest habere contrarium neque secundùm accessum et recessum, neque secundùm contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quòd aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habet mo-

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *est ab ipsa*.

(2) Audacia et timor ad idem se referunt, scilicet ad malum, sed audacia malum istud aggreditur, dum è contra timor illud fugiat.

(3) Hoc est ei singulariter præ omnibus aliis conveniens, quia nimirum passiones aliæ omnes habent aliquam contrariam vel primo vel secundo modo.

tum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum (1) habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundùm contrarietatem accessûs et recessûs. Similiter etiam nec secundùm contrarietatem boni et mali : quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitûs in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio à motu; sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica (lib. II, cap. 3, in princ.), quòd « mitescere opponitur ei quod est irasci; » quod non est oppositum contrariè, sed negativè vel privativè.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM SINT ALIQUÆ PASSIONES DIFFERENTES SPECIE IN EADEM POTENTIA NON CONTRARIÆ AD INVICEM.

De his etiam infra, quæst. XV, art. 2 et 4 corp. et Ethic. lib. II, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundùm objecta. Objecta autem passionum animæ sunt *bonum et malum* (2), secundùm quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundùm formam. Sed omnis differentia secundùm formam est secundùm aliquam contrarietatem, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 24). Ergo passiones ejusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cùm omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad bonum vel malum, necesse videtur quòd omnis differentia passionum animæ sit vel secundùm differentiam boni et mali, vel secundùm differentiam accessûs et recessûs, vel secundùm majorem vel minorem accessum et recessum (3). Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.); tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quòd passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed *contra*, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potiùs unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

CONCLUSIO. — Sunt aliquæ in parte animæ appetitiva passiones differentes specie, non tamen contrariæ; ut amor et gaudium.

Respondeo dicendum quòd passiones differunt secundùm activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter : uno modo secundùm speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundùm diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantùm ad virtutem movendi, potest

(1) Id est ad malum illud evadendum vel declinandum ex quo contingit illam commovere, quia nec præteritum vitari potest quin factum sit, nec impediri præsens quin afficiat.

(2) Bonum quidem ut prosequendum vel conservandum; malum verò ut fugiendum vel vindicandum.

(3) Ita theologi et posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. et edit. Rom., *vel boni mali... accessus, vel recessus... accessum, vel recessum.*

accipi in passionibus animæ secundùm similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primò quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cùm corpus leve, quod est sursùm, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quòd sit sursùm. Secundò, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertiò dat ei quiescere, in locum cùm pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primò in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundò, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertiò, cùm adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit bonum vel malum; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. præc.), sed ex malo jam injacenti (1) sequitur passio iræ. Sic igitur patet quòd in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. — 2° Utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter. — 3° Utrùm omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actûs. — 4° Utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I. — UTRUM BONUM ET MALUM MORALE POSSIT IN PASSIONIBUS ANIMÆ INVENIRI.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1 corp. et ad 2, et 2 2, quæst. XXXV, art. 1 ad 1, et Sent. II, dist. 36, art. 2, et De malo, quæst. X, art. 1 ad 1, et quæst. XII, art. 2 ad 1, et art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; « mores enim propriè dicuntur humani, » ut Ambrosius dicit super Lucam

(1) Non tantùm actu quoad præsens, ut vocabulum injacentis videtur importare, sed quoad præteritum quod jam injacuisse supponitur.

(in præfat. prope finem) Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, « bonum vel malum hominis est secundùm rationem esse, vel præter rationem esse (1), ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 21). Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Ergo non pertinent (2) ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 5) quòd « passionibus neque laudamur neque vituperamur. » Sed secundùm bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, à med., et cap. 9, in princ.), de passionibus animæ loquens : « Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. »

CONCLUSIO. — Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt; non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitûs.

Respondeo dicendum quòd passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundùm se; alio modo, secundùm quòd subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundùm se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitûs; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet à ratione, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3). Si autem considerentur secundùm quòd subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quàm membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundùm quòd sunt voluntarii; unde multò magis et ipsæ passiones, secundùm quòd sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quòd à voluntate imperantur, vel ex eo quòd à voluntate non prohibentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd istæ passiones secundùm se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundùm quòd à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundùm quòd participant aliqualiter rationem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus dicit quòd non laudamur aut vituperamur secundùm passiones absolutè consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundùm quòd à ratione ordinantur. Unde subdit : « Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter; » id est, secundùm rationem vel præter rationem.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIS PASSIO ANIMÆ SIT MALA MORALITER.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 2 et 3, et 2 2, quæst. CXXIII, art. 10 corp. et De malo, quæst. II, art. 1 corp. et Ethic. lib. I, lect. 16, et lib. II, lect. 5, et Phys. lib. VII, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. IX, cap. 4, in princ., et lib. XIV, cap. 8), quòd « passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. » Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

(1) Bonum quidem secundùm rationem, sed malum præter rationem, quasi deficiendo à propria hominis conditione quæ est esse rationalis.

(2) Al., *pertinet*.

2. Præterea, Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22) quòd (1) « operatio quidem quæ secundùm naturam motus est; passio verò quæ præter naturam. » Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit (lib. II, cap. 4), quòd « diabolus versus est ex eo quod est secundùm naturam, in id quod est præter naturam. » Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde (Rom. VII) dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur quòd sint malæ moraliter.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 9, parum à princ.), quòd « rectus amor omnes istas affectiones rectas habet; metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. »

CONCLUSIO. — Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem diversa fuit sententia stoicorum et peripateticorum; nam stoici dixerunt omnes passiones esse malas : peripatetici verò dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia, licèt magna videatur secundùm vocem, tamen secundùm rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones considerct. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animæ à motibus voluntatis, secundùm hoc quòd passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius (lib. III De Tusculanis quæstionibus, parum à princ.), omnes passiones vocat animæ morbos : ex quo argumentatur quòd qui morbosi sunt sani non sunt; et qui sani non sunt insipientes sunt, unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici verò omnes motus appetitûs sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas æstimant, cùm sunt à ratione moderatæ; malas autem, cùm sunt præter moderationem rationis. Ex quo patet quòd Tullius in eodem libro peripateticorum sententiam, qui approbant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quòd omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cùm carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intensiùs vel remissiùs movetur secundùm systolen aut diastolen (2); et secundùm hoc habet

(1) Damascenus juxta editionem Lequien : *Actio enim motus est naturæ consentaneus; passio motus præter naturam.*

(2) *Systole* græcè, ait editio Parmensis recentissima, significat latinè contractionem, constrictionem; *diastole* dilatationem, distensionem. Ut enim docent rei anatomicæ periti, cor duos habet motus, in quibus sanguinis circulatio consistit. Primus motus dicitur *systole*, et est is quo in angustum contrahitur cor ut sanguis è ventriculis ejus in arterias exprimatur; alter motus dicitur *diastole*, et est reditus cordis ad naturalem statum cum dilatatione post præcedentem contractionem ventriculorum ipsius cordis, ut sanguinem ex principiis cavæ et pulmonalis transmissum iterùm recipiant. Propriè autem non distenditur cor, sed à contractionis motu ad pristinam naturalem figuram et magnitudinem redit. Cor constringitur per tristitiam, per lætitiam verò dilatatur.

passionis rationem; tamen non oportet quòd passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III. — UTRUM PASSIO ADDAT VEL DIMINUAT AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS.

De his etiam infra, quæst. LXXVII, art. 6, et De ver. quæst. XXVI, art. 7, et De malo, quæst. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd passio quæcumque semper diminuat de bonitate actûs moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actûs moralis, diminuit per consequens bonitatem actûs moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario (in princ. orat. Cæsaris) : « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, irâ, et amicitiâ atque misericordiâ vacuos esse decet. » Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actûs.

2. Præterea, actus hominis quantò est Deo similior, tantò est melior; unde dicit Apostolus (Eph. v, 1): *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed Deus et sancti angeli « puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt, » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. IX, cap. 5, circ. fin.). Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ quàm cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem (1), ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minùs enim peccat qui peccat ex passione quàm qui peccat ex industria. Ergo minùs bonum operatur qui operatur cum passione, quàm qui operatur sine passione (2).

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, loc. cit.), quòd « passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti. » Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

CONCLUSIO. — Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis, et voluntatis.

Respondeo dicendum quòd stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actûs bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minùs bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solùm inordinatos motus sensitivi appetitûs, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitûs sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quòd etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cùm enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tantò istud bonum erit perfectius, quantò ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quòd actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cùm appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (quæst. XVII,

(1) Non ad quam ordinatur, sed à cujus ordine se subtrahit.

(2) Ita post theologos et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Edit. Rom. et Patav. an. 1698 : *Qui operatur sine passione quàm qui operatur cum passione.* Cod. Alcan. : *Minùs enim peccant qui peccant ex passione, quàm qui peccant ex industria. Ergo minùs bonum operatur qui operatur bonum secundùm passionem, quàm qui operatur bonum cum passione.*

art. 7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quòd etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quòd homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quòd homo ad bonum moveatur non solùm secundùm voluntatem, sed etiam secundùm appetitum sensitivum, secundùm illud quod (Psalm. LXXXIII, 3) dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis : uno modo antecedenter; et sic, cùm obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actûs, diminuunt actûs bonitatem. Laudabilius enim est quòd ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quàm ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cùm superior pars animæ intensè movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris (1) voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliquâ passione, ut promptiùs operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundùm ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad *tertium* dicendum, quòd passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum; sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUA PASSIO SIT BONA VEL MALA EX SUA SPECIE.

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 4, et dist. 50, quæst. II, art. 4, quæst. III ad 5, et De malo, quæst. X, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla passio animæ secundùm speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundùm rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo : et ita id quod est secundùm rationem, accidit eis. Cùm ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quòd nulla passio secundùm suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto (2). Si ergo aliqua passio secundùm aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quòd passiones quarum objectum est bonum, bonæ essent secundùm suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est malum, essent malæ secundùm suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

(1) Hoc est vehementiùs aliquid vel intensiùs cupientis aut ad agendum impellentis, vel saltem *signum intensionis voluntatis*, sed non, ut quidam legunt *intentionis*, ait Nicolaus.

(2) Aliter tamen actus et aliter passiones. Nam actus quidem immediatè specificantur ab objectis, quia in ea tendunt immediatè per seipsos; sed passiones mediatè duntaxat ac remotè specificantur ab iisdem, quia in illa tendunt ac feruntur per actus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 5) quòd « misericordia pertinet ad virtutem ; » Philosophus etiam dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, prope fin.), quòd « verecundia est passio laudabilis. » Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundùm suam speciem.

CONCLUSIO. — **Bonum et malum non pertinent ad speciem actûs et passionis secundùm suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.**

Respondeo dicendum quòd, sicut de actibus dictum est (quæst. XVIII, art. 6 et 7, et quæst. XX, art. 3), ita et de passionibus dicendum videtur, quòd scilicet species actûs vel passionis dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm quòd est in genere naturæ ; et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actûs vel passionis : alio modo, secundùm quòd pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis ; et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundùm quòd accipitur ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum à ratione ; sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis ; et de invidia, quæ est tristitia de bono alterius ; sic enim pertinent ad speciem exterioris actûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de passionibus, secundùm quòd pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur ; secundùm verò quòd appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad *secundum* dicendum, quòd passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ ; et similiter quæ à vero malo recedunt ; è converso autem passiones quæ sunt per recessum à bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi ; et tamen inquantum ducitur quâdam æstimativâ (1) naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantùm ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. — 2° De ordine passionum concupiscibilis ad invicem. — 3° De ordine passionum irascibilis ad invicem. — 4° De quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I. — UTRUM PASSIONES IRASCIBILIS SINT PRIORES PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS, VEL È CONVERSO.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 1 corp. et 2 2, quæst. CXLI, art. 3 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. II corp. et De ver. quæst. XXV art. 1 corp. et De malo, quæst. IV, art. 2 ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundùm ordinem objectorum ; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum ; ad hoc enim datur animalibus, ut

(1) Æstimativa inter sensus interiores apud peripateticos numeratur, et eadem est ac cogitativa aut ratio particularis in homine (Cf. part. I, quæst. LXXVIII, art. 4).

tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 1). Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur (Phys. lib. viii, text. 32). Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 5, à med.), quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. » Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed *contra*, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cùm igitur bonum simpliciter sit prius quàm bonum contractum, videtur quòd passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

CONCLUSIO. — Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut ab illis hæ originem habeant, et ad illas terminentur.

Respondeo dicendum quòd passiones concupiscibilis ad plura se habenquàm passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solùm pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cùm sit finis motûs, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundùm illud Apostoli (Rom. xii, 12): *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem; quà cùm occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cùm ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cùm iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quòd omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam (1). Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifestè passiones concupiscibilis sunt priores, eo quòd passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quòd passiones irascibilis et principium habent à passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa ratio procederet, si de ratione ob-

(1) Quæ ad quietem pertinere dicuntur valdè differenter; gaudium enim sic est quies in bono ut à nullo turbetur; sic autem tristitia non est quies in malo, sed eatenùs ita dicitur, quia jam non imminens malum, sed immanens est, per oppositum ad timorem qui mali tantùm imminentis est vel futuri, non immanentis vel præsentis.

jecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quòd sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolutè (1), priùs naturaliter est quàm objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad *secundum* dicendum, quòd removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quòd passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II. — UTRUM AMOR SIT PRIMA PASSIONUM CONCUPISCIBILIS.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 19, et De ver. quæst. XXVI, art. 4 corp. et Galat. V, lect. 6, et Met. lib. I, lect. 5 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit à potiori, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 49). Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat : est enim « vis unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9). Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur (Eth. lib. VIII, cap. 2 et 3). Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9), quòd « omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est. » Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

CONCLUSIO. — Cùm omnes in potentia concupiscibilis passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.

Respondeo dicendum quòd objecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo, eò quòd malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum, unaquæque scilicet suâ passione oppositâ; quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundùm intentionem, vel secundùm consecutionem. Secundùm quidem consecutionem illud est prius quod primò fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quòd omne quod tendit ad finem aliquem, primò quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundò movetur ad finem; tertiò quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitûs ad bonum est amor, qui nihil aliud est quàm complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundùm hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundùm ordinem intentionis est è converso; nam delectatio intenta

(1) Id est abstrahens ab arduo et non arduo ac indifferens ad utrumque; sicut commune à proprio abstrahit et ad hoc aut ad illud indifferenter se habere dicitur : ex quo planè sequitur ut sit naturaliter prius illo à quo indifferenter sic abstrahit.

causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum (1), ut supra dictum est (qu. XI, art. 3 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc modo nominatur aliquid, secundùm quòd nobis innotescit. « Voces enim sunt signa intellectuum, » secundùm Philosophum (Perih. lib. I, in princ.). Nos autem ut plurimùm per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando verò non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 12, à med.), « amor magis sentitur, cùm eum prodit indigentia. » Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundùm scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundùm scilicet quòd aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quòd aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio causat amorem, secundùm quòd est prior in intentione.

ARTICULUS III. — UTRUM SPES SIT PRIMA INTER PASSIONES IRASCIBILIS.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cùm ergo denominatio fiat à potiori, videtur quòd ira sit potior et prior quàm spes.

2. Præterea, arduum est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quòd aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam), vel quod injacet jam ut præsens (quod pertinet ad iram), quàm quòd conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quòd conetur vincere malum præsens quàm malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quàm audacia, et audacia quàm spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, priùs occurrit in motu ad finem recessus à termino, quàm accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed *contra*, quantò aliquid est propinquius primo, tantò est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

CONCLUSIO. — Spes cùm inter omnes irascibilis passiones magis et priùs bonum respiciat, prior quoque omnibus necessariò est.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 huj. quæst.), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus : uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut di-

(1) Quapropter hic est ordo passionum concupiscibilis quantùm ad executionem : 1° amor; 2° desiderium; 3° gaudium. Et proportionaliter passionum quæ respiciunt malum : 1° odium; 2° fuga seu abominatio; 3° tristitia; quamvis quantùm ad ordinem intentionis; 1° sit gaudium; 2° desiderium; 3° amor.

ctum est (quæst. XXIII, art. 3), sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quòd ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali; oportet quòd passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audaciâ et timore : ita tamen quòd spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundùm rationem boni, quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono, secundùm quod est bonum, sed secundùm aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eâdem ratione timor, cùm sit recessus à malo, est prior quàm audacia. Quòd autem spes et desperatio sint naturaliter priores quàm timor et audacia, ex hoc manifestum est, quòd sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ (1), et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam : « nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, » secundùm quod Avicenna dicit (De naturalibus, lib. VI). Sic ergo patet quòd spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundùm viam generationis (2) scire velimus, primò occurrunt amor et odium; secundò desiderium et fuga; tertiò spes et desperatio; quartò timor et audacia; quintò ira; sextò et ultimò gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5) : ita tamen quòd amor est prior odio, et desiderium fugâ, et spes desperatione, et timor audaciâ, et gaudium quàm tristitia, ut ex prædictis colligi potest (isto art. et art. 1 et 2 præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus à causis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam à manifestiori, denominatur potentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potiùs bonum; et ideo spes, quæ directiùs respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus primò et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quòd recedat à malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quàm remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV. — UTRUM ISTÆ SINT QUATUOR PRINCIPALES PASSIONES, GAUDIUM, TRISTITIA, SPES ET TIMOR (3).

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 2, et 2 2, quæst. CXXIII, art. 12 ad 1, et quæst. CXLI, art. 7 ad 3, et De ver. quæst. XXVI, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiun-

(1) Quamvis et aliquandò desperatio per accidens generet audaciam, juxta Virgilianum illud : *Una salus victis nullam sperare salutem* (Æneid. lib. II).

(2) Secundùm viam generationis aut secundùm ordinem executionis per oppositum ad ordinem intentionis.

(3) Passiones principales dicuntur illæ quæ sunt terminativæ per se et completivæ aliarum.

tur secundùm ordinem intentionis, et sic tantùm gaudium et tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundùm ordinem consecutionis seu generationis; et sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed *contra* est illud quod Boetius (De consolat. lib. I, metr. 7) enumerans quatuor principales passiones dicit :

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

CONCLUSIO. — Gaudium, tristitia, spes, et timor quatuor sunt principales animæ passiones, quamvis non secundùm eamdem rationem.

Respondeo dicendum quòd hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5). Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motûs appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe (1); respectu verò mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundùm differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completivè reducuntur. Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales : quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitûs communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad *secundum* dicendum, quòd passiones istæ dicuntur principales secundùm ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud (2) quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (quæst. XLV, art. 2 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale : et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

(1) Non velut in termino quietis, cùm nondum sit possessum objectum, sed velut in termino desiderii, quia ultimum in quo compleri potest appetitus est spes habendi bonum quod appetitur, nec ultra ferri potest.

(2) Vel prosequendum ut spes; vel fugiendum et vitandum, ut timor.

QUÆSTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE. IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali; et primo de passionibus concupiscibilis; secundò de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita : nam primò considerabimus de amore et odio; secundò de concupiscentia et fuga; tertiò de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria : 1° De ipso amore. — 2° De causa amoris. — 3° De effectibus ejus. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm amor sit in concupiscibili. — 2° Utrùm amor sit passio. — 3° Utrùm amor sit idem quòd dilectio. — 4° Utrùm amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM AMOR SIT IN CONCUPISCIBILI (1).

De his etiam infra, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. fin. et dist. 27, quæst. I, art. 2, et De malo, quæst. VIII, art. 3 ad 6, et De anima, lib. III, lect. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim (Sap. VIII, 2) : *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi à juventute mea*. Sed concupiscibilis, cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni : dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, à med.) : « Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est. » Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hìc enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quòd amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9) ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Topic. lib. II, cap. 3, in loco 25) quòd « amor est in concupiscibili. »

CONCLUSIO. — Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum quòd amor est aliquid ad appetitum pertinens, cùm utriusque objectum sit bonum; unde secundùm differentiam appetitûs est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et hujusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundùm suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo dictum est (part. I, quæst. CIII, art. 1, 2 et 3). Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero; et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundùm liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motûs tendentis in

(1) Hic agitur tantùm de amore sensitivo, nam alius amor non est passio, propriè loquendo, ut patet ex art. seq.

finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motûs est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis; et similiter coaptatio appetitûs sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor *sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis*. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolutè, non per respectum ad arduum; quod est objectum irascibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor naturalis non solùm est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus : quia, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, loc. cit. in arg.), « omnibus est pulchrum et bonum amabile, » cùm unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundùm suam naturam.

ARTICULUS II. — UTRUM AMOR SIT PASSIO.

De his etiam infra, art. 3 ad 3 et 4, et quæst. XXVIII, art. 6 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est « virtus quædam, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9). Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est « unio quædam vel nexus, » secundùm Augustinum (De Trin. lib. VIII, cap. 10). Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22) quòd passio est « motus quidam. » Amor autem non importat motum appetitûs, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motûs. Ergo amor non est passio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 5, circa med.), quòd « amor est passio. »

CONCLUSIO. — Amor secundùm quòd est in concupiscibili, cùm sit quædam appetitûs ab appetibili immutatio, passio propriè est, communiter autem ut est in voluntate.

Respondeo dicendum quòd passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens : nam primò quidem dat formam, secundò dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quæ est principium motûs ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (2) quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primò quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam « appetitivus motus circulo agitur, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 55). Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem (3), et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut

(1) Ut ex objecto ipso patet quod ibi exprimitur amatum : sensus enim vel appetitus corporalis ad ipsam rationem sapientiæ non pertingit, ut apprehendat illam vel appetat.

(2) Ita theologi, Garcia, Nicolai et edit. Patav. ; at cod. Alcan. et edit. Rom. : *Quæ est principium motûs ad locum connaturalem propter gravitatem, potest*, etc.

(3) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. et Nicolai. Cod. Alcan., *faciens quodammodo in ejus*

sit ibi finis motûs ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitûs ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quàm complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimò quies, quæ est gaudium. Sic ergo cùm amor consistat in quadam immutatione appetitûs ab appetibili, manifestum est quòd amor est passio, propriè quidem secundùm quòd est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundùm quòd est in voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia virtus significat principium motûs vel actionis; ideo amor, inquantum est principium appetitivi motûs, à Dionysio vocatur virtus.

Ad *secundum* dicendum, quòd unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quòd amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9), quòd « amor est virtus unitiva, » et Philosophus dicit (Politic. lib. II, cap. 2, à med.), quòd « unio est opus amoris. »

Ad *tertium* dicendum, quòd amor, etsi non nominet motum appetitûs tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitûs, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III. — UTRUM AMOR SIT IDEM QUOD DILECTIO.

De his etiam Sent. II, dist. 10, in Exp. litt. et III, dist. 27, quæst. XI, art. 1, et Ps. XVII, et Joan. XII, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim (De divin. nom. cap. 4, lect. 9) dicit quòd « hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas. » Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundùm objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maximè in hoc differre videntur quòd dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundùm quod Augustinus narrat (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7). Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quòd non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 9) quòd « quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quàm nomen dilectionis. »

CONCLUSIO. — Tametsi amor et dilectio ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent; differunt tamen in hoc, quòd dilectio addit ad amorem electionem præcedentem.

Respondeo dicendum quòd quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas et amicitia. Differunt tamen in hoc quòd amicitia, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 5, parum à med.), est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actûs vel passionis; charitas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communiùs

intentione. Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem*. Edit. Patav., *faciens se quodammodo in ejus intentione*. Per intentionem, ait Sylvius, intellige affectionem et propensionem seu complacentiam, secundùm quam appetitus quodammodò inclinatur seu afficitur ad appetibile.

inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non è converso; addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantùm, et est in sola rationali natura. Charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de amore et dilectione secundùm quòd sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum amoris est communius quàm objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quàm dilectio, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd non differunt amor et dilectio secundùm differentiam boni et mali, sed sicut dictum est (in corp. art.). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit (loc. cit. in arg.), quòd « recta voluntas est amor bonus, » et quòd « perversa voluntas est malus amor. » Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad *quartum* dicendum, quòd ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipuè secundùm quòd est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quàm ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp. art.), et propter hoc divinius est amor (1) quàm dilectio.

ARTICULUS IV. — UTRUM AMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN AMOREM AMICITIÆ ET AMOREM CONCUPISCENTIÆ.

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 3 corp. et art. 4 ad 3, et De malo, quæst. I, art. 5 corp. et De ver. quæst. IV, art. 3, et Dion. IV, l. 9 et 10, et Joan. XV, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Amor enim est passio, amicitia verò est habitus, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 5, à med.). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 3), triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed *contra*, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur (Top. lib. II, cap. 2, ad loc. 8). Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 2, in princ.). Ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ.

CONCLUSIO. — Diversus est amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod amore

(1) Videtur equidem nomen amoris evidentiùs exprimere vehementiam quamdam et attentionem amantis in amatum.

concupiscentiæ quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quàm in illum cui vult : sed amore amicitiæ magis in illum, cui bonum volumus, inclinamur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 4, in princ.), « amare est velle alicui bonum. » Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundùm prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundùm se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundùm quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundùm quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundùm quid.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ : nam ille propriè dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; et quantùm ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulteriùs ad suam delectationem et utilitatem, inde est quòd amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit à ratione veræ amicitiæ.

QUÆSTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa amoris; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm bonum sit sola causa amoris. — 2° Utrùm cognitio sit causa amoris. — 3° Utrùm similitudo. — 4° Utrùm aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS I. — UTRUM BONUM SIT SOLA CAUSA AMORIS (1).

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1, et Dion. IV, lect. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solùm bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secùndùm illud (Psal. x, 6) : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam;* alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solùm bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, à med.), « quòd eos qui mala sua dicunt, amamus. » Ergo videtur quòd malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 9), quòd « non solùm bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile. »

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. cap. 3, in princ.) : « Non amatur certè nisi bonum solum. » Ergo bonum est causa amoris.

CONCLUSIO. — Cùm cuique bonum sit id quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXVI,

(1) Hic agitur non tantùm de bono quod est reverà bonum, sed indistinctè de eo quod vel reverà tale est, vel quod apprehenditur tanquam bonum, ut patet ex respons. ad 1.

art. 1), amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motûs vel actûs ipsius. Oportet igitur ut illud sit propriè causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum* : quia, ut dictum est (quæst. XXVI, art. 1 et 2), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quòd bonum sit propria causa amoris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundùm quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum; et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, putà delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quòd dicunt mala; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd pulchrum est idem bono solâ ratione differens. Cùm enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quòd in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quòd in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum qui maximè cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quòd pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quòd bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II. — UTRUM COGNITIO SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam 2 2, quæst. XXVI, art. 2 ad 1, et Sent. I, dist. 15, quæst. IV, art. 1 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cognitio non sit causa amoris. Quòd enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ; cùm enim in his « idem sit eas habere quod eas noscere, » ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 35, ante med.), si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quòd aliquid incognitum ametur, et quòd aliquid ametur plus quàm cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quàm cognoscuntur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4, lect. 9, in princ.); non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed *contra* est quod Augustinus probat (De Trin. lib. X, in princ.), quòd « nullus potest amare aliquid incognitum. »

CONCLUSIO. — Bonum cùm nonnisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motûs, necesse est apprehensionem et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), bonum est

causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitûs, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 5 et 12, in princ.), quòd « visio corporalis est principium amoris sensitivi; » et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris eâ ratione quâ et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat; sed secundùm aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quòd audit eam laudari, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 1, 2 et 3). Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfectè.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundùm rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quòd homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundùm quòd in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quòd res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quòd aliquid plus ametur quàm cognoscatur, quia potest perfectè amari, etiamsi non perfectè cognoscatur; sicut maximè patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, putà quòd sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 1).

ARTICULUS III. — UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 corp. et De hebdom. lect. 2 fin. et Eth. lib. IV, lect. 1, et VIII, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii; dicitur enim (Proverb. XIII, 10), quòd *inter superbos semper sunt jurgia;* et Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 4, à med.), quòd « figuli corrixantur ad invicem. » Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit (Confess. lib. IV, cap. 4, circ. med.), quòd « aliquis amat in alio quod esse non vellet, » sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat; sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solùm similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 4, post princ.), quòd

(1) Ad amorem requiritur cognitio, tanquam dispositio prævia, at non sufficit; cùm cognitio non sit formale motivum dilectionis, sed ipsum bonum. « Non enim, inquit B. Thomas (quæst. De charit. in quæst. disput. art. 4 ad 4), eâ ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum, unde quod est magis bonum, est magis diligibile, licèt non sit magis cognitum. »

« beneficos in pecunias et salutem amamus; et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt. » Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XIII, 19): *Omne animal diligit simile sibi.*

CONCLUSIO. — Similitudo cùm sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi; ac proinde amoris causa est.

Respondeo dicendum quòd similitudo, propriè loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quòd similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, ex hoc quòd utrumque habet idem (1) in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quòd unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quòd corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundùm quòd potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ; ex hoc enim quòd aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis : quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actûs, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra (quæst. XXVI, art. 4), quòd in amore concupiscentiæ amans propriè amat seipsum, cùm vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quàm alium; quia sibi unus est in substantia, alteri verò in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quòd est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet à consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et inter superbos sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in hoc etiam quòd aliquis in altero amat quod in se non (2) amat, invenitur ratio similitudinis (3) secundùm proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat : putà si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundùm quòd uterque habet quod convenit ei secundùm suam artem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum (4), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm eamdem similitudinem potentiæ ad actum ille qui non est liberalis amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat; et eadem ratio est de perseverante

(1) Idem intelligendum est secundùm speciem, vel genus, vel proportionem, ut apparere potest conferenti responsionem ad 2 cum iis quæ in corpore dicuntur.

(2) Ita optimè Garcia, Nicolai et edit. Patav. In cod. Alcan. et edit. Rom. *deest non.*

(3) Al., *bonum similitudinis.*

(4) Supple, *similitudinem habet ad actum,* ut ex corpore articuli resumi debet.

in amicitia ad eum qui non perseverat : utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quòd licèt non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundùm habitum completum, habent tamen eas secundùm quædam seminalia rationis (1), secundùm quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUA ALIA PASSIONUM ANIMÆ SIT CAUSA AMORIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 3), quòd « aliqui amantur propter delectationem. » Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus (2) quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 1, circ. med.) : « Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepidè amat, aut omnino non amat, quamvis quàm pulchra sit videat. » Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed *contra* hæc (3) est quòd « omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur, » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9).

CONCLUSIO. — Fieri non potest ut omnis amoris aliqua alia passio animæ sit causa, quanquam alicujus amoris aliqua alia passio causa esse potest.

Respondeo dicendum quòd nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quòd aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente ; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad *secundum* dicendum, quòd desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei ; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur ; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum à quo pecuniam recipit.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat ; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat. Non enim ita intensè desideramus quæ non speramus ; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

QUÆSTIO XXVIII.

DE EFFECTIBUS AMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus amoris ; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm unio sit effectus amoris. — 2° Utrùm mutua inhæsio (4). — 3° Utrùm extasis sit effectus amoris. — 4° Utrùm zelus (5). — 5° Utrùm amor sit passio læsiva amantis. — 6° Utrùm amor sit causa omnium quæ amans agit.

(1) An. *quædam semina rationis?* ut conjectat Nicolai.

(2) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai, et edit. Patav. In edit. Rom aliisque deest *alicujus*.

(3) Al., *hoc*.

(4) Quæ supra unionem prædictam intimiùs aliquid addit, ut videbitur infra.

(5) Non ille solus qui amorem spiritualem consequitur, sed absolutè, quemvis amorem ut sic.

ARTICULUS I. — UTRUM UNIO SIT EFFECTUS AMORIS.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 ad 3, et quæst. LX, art. 3 ad 2, et III, dist. 27, quæst. I, art. 1, et Dion. cap. 4, lect. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus (Galat. IV, 18) : *Bonum æmulamini in bono semper* (loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit), *et non tantùm cùm præsens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (quæst. XXVII, art. 3). Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quàm amoris.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 9, circ. fin.), quòd « amor quilibet est virtus unitiva. »

CONCLUSIO. — Cùm amor ad quærendam amati præsentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.

Respondeo dicendum quòd duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundùm rem, putà cùm amatum præsentialiter adest amanti; alia verò secundùm affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cùm autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem ; cùm enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cùm aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi; et inde est quòd amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit (Confess. lib. IV, cap. 6, circ. fin., et Retract. lib. II, cap. 6) : « Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ (1). » Primam ergo unionem amor facit effectivè, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. VIII, cap. 10) quòd « amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, » amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulam,* refertur ad unionem affectûs, sine qua non est amor; quod verò dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio (2) sicut causam; desiderium verò est in reali absentia amati; amor verò et in absentia, et in præsentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd unio tripliciter se habet ad amorem : quædam enim unio est causa amoris; et hæc quidem est unio substantialis quantùm ad amorem quo quis amat seipsum; quantùm verò ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (quæst. præc.

(1) Alludendo ad hunc versum quo Horatius Virgilium vocat : Animæ dimidium *suæ* (Od. III, lib. I).

(2) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Al., *dilectio.*

art. 3). Quædam verò unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundùm coaptationem affectûs; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ ut ad aliquid sui. Quædam verò unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata : et hæc quidem unio est secundùm convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 2, post med.), « Aristophanes dixit quòd amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio perficitur per hoc quòd cognitum unitur cognoscenti secundùm suam similitudinem; sed amor facit quòd ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (art. præc.). Unde amor est magis unitivus quàm cognitio.

ARTICULUS II. — UTRUM MUTUA INHÆSIO SIT EFFECTUS AMORIS.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, et è converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum (1). Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, et è converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundùm rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem (2). Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et è converso, sequetur quòd hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est (art. præc.). Ergo sequitur quòd semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eàdem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

CONCLUSIO. — Cùm amor faciat amatum in amante esse et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhæsionem effectum amoris esse.

Respondeo dicendum quòd iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi et quantùm ad vim apprehensivam, et quantùm ad vim appetitivam. Nam quantùm ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundùm illud (Philipp. I, 7) : *Eò quòd habeam vos in corde.* Amans verò dicitur esse in amato secundùm apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecùs disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur (I. Corinth. II, 10), quòd *scrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantùm ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per de-

(1) Secundùm idem seu respectu ejusdem, ut hìc supponi debet; putà continens esse respectu ejus à quo continetur vel è converso.

(2) Quia scilicet appetitus extra se fertur in rem prout in seipsa est, sed ratio trahit eam ad se per similitudinem ejus, quam proindè non totam sed abstractìm capere potest.

siderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato, per amorem (1) amicitiæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cùm aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cùm aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiùs radicatam: unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfectè habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore verò amicitiæ amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum « eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 3, à med.), et (Rhetor. lib. II, cap. 4, in princ.), ut sic, inquantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem è converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundùm viam redamationis, inquantum mutuò se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; è converso verò amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et è converso.

Ad *secundum* dicendum, quòd rationis apprehensio præcedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III. — UTRUM EXTASIS SIT EFFECTUS AMORIS (2).

De his etiam 2 2, quæst. CLXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 1 ad 4, et De ver. quæst. XIII, art. 2 ad 9, et 1. Cor. XII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quàm etiam pergat in amatum, extra se exiens (3).

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quòd semper plus diligat amatum quàm seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 10 in princ.), quòd « divinus amor extasim facit, » et quòd « ipse Deus propter amorem

(1) Ita edit. Rom., Nicolai et Patav. 1712. Cod. Alcan. et theologi, *amato ejus*. Edit. Pat. an. 1698, *amato per ejus amorem*.

(2) Non sumitur hic extasis tam strictè ut soli illi dicantur pati extasim, qui alienantur à sensibus, sed prout significat aliquem fieri extra se, ut dicitur in corpore articuli.

(3) Juxta significatum græcæ vocis *ἔκστασις* quasi *excessus vel exitus à statu*.

est extasim passus. » Cùm ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur (lect. 12), videtur quòd quilibet amor causet extasim.

CONCLUSIO. — Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositivè, alliciendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata : in vi autem appetitiva directè et simpliciter amor amicitiæ facit extasim ; sed non amor concupiscentiæ nisi secundùm quid.

Respondeo dicendum quòd extasim pati aliquis dicitur cùm extra se ponitur; quod quidem contingit et secundùm vim apprehensivam, et secundùm vim appetitivam. Secundùm quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensûs; vel quia ad inferiora deprimitur, putà cùm aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundùm appetitivam verò partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositivè, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est (art. præc.); intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directè, simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundùm quid. Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de prima extasi (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quàm sua; unde non sequitur quòd alterum plus quàm se diligat.

ARTICULUS IV. — UTRUM ZELUS SIT EFFECTUS AMORIS (2).

_ De his etiam De malo, quæst. X, art. 1 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium : unde dicitur (I. Corinth. III, 3) : *Cùm sit inter vos zelus et contentio,* etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quòd quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim (Psal. LXXII, 3) : *Zelavi super iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris quàm odii.

(1) Nempè de illa quæ vim apprehensivam consequitur, qualis extasis fuit Pauli cùm à proprio sensu alienatus tam arcanas percepit visiones, ut suo loco in 2 2 ostendetur

(2) Zelus de quo hìc agitur definiri potest motus appetitûs quo quispiam movetur contra ea quæ sunt impeditiva boni quod amatur, vel etiam ipsius amoris, ut ea tollantur.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4, lect. 10) quòd « Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia. »

CONCLUSIO. — **Zelus cum sit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris affectus necessariò est.**

Respondeo dicendum quòd zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quòd quantò aliqua virtus intensiùs tendit in aliquid, fortiùs repellit omne contrarium vel repugnans. Cùm igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 35 et 36), intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intensè aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt. Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur (Psalm. XXXVI, 1) : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiæ quærit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundùm hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundùm posse conatur, secundùm illud (III. Reg. XIX, 14) : *Zelatus sum pro Domino exercituum;* et (Joan. II) super illud : *Zelus domûs tuæ comedit me*, dicit Glossa (ordin., ex Aug. tract. 10 in Joan.) quòd « bono zelo comeditur qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad *secundùm* dicendum, quòd bonum amatur, inquantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quòd quædam parva bona non possunt integrè simul possideri à multis, et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem propriè ex his quæ integrè possunt à multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integrè cognosci potest, sed fortè de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum quòd aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus propriè ponitur effectus amoris magis quàm odii.

ARTICULUS V. — UTRUM AMOR SIT PASSIO LÆSIVA AMANTIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem; dicitur enim (Cant. II, 5) : *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim (Cant. V, 6) : *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui qui-

dem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim (De cœl. hier. parum à princ.), inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit calidum, et acutum, et superfervens : et (Cant. VIII, 6) dicitur de amore, quòd *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum*. Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, p. 1, lect. 9) quòd « singula seipsa amant contentivè, » id est conservativè. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

CONCLUSIO. — Amor cujusque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem, disconvenientis verò, sicuti peccati amor, amantem lædit : generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis omnis amor læsivus dici potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1 et 2, et quæst. XXVII, art. 1), amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, perficitur, et melioratur; quod verò coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maximè homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundùm illud Oseæ (IX, 10) : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*. Et hoc quidem sic dictum est de amore quantùm ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitûs. Quantùm verò ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quòd amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea verò quæ in *contrarium* objiciuntur, dicendum quòd amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quòd appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quamdam mollificationem cordis, quâ exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem (unde et Tullius, in 3 De Tuscul. quæst., maximè tristitiam ægritudinem nominat) et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundùm habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundùm immutationem organi.

ARTICULUS VI. — UTRUM AMOR SIT CAUSA OMNIUM QUÆ AMANS AGIT.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 2). Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5). Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motûs et actionis in omnibus ani-

malibus, ut patet (De anima, lib. III, text. 48 et seq.). Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 9) quòd propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt. »

CONCLUSIO. — Quodlibet agens ex amore agit quodcumque agit, cùm ex intentione finis et boni operetur.

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1 et 2). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quòd omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Sic enim Dionysius loquitur de amore (De div. nom. cap. 4, lect. 12).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex amore, sicut jam dictum est (quæst. XXV, art. 2), causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones : unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (quæst. seq. art. 2).

QUÆSTIO XXIX.

DE ODIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de odio; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm causa et objectum odii sit malum.—2° Utrùm odium causetur ex amore. — 3° Utrùm odium sit fortius quàm amor. — 4° Utrùm aliquis possit habere odio seipsum. — 5° Utrùm aliquis possit habere odio veritatem. — 6° Utrùm aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I. — UTRUM CAUSA ET OBJECTUM ODII SIT MALUM.

De his etiam De malo, quæst. XII, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum hujusmodi, bonum est (1). Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quòd nulla res odio habeatur, sed solùm defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile : unde in laudem quorumdam (2) dicitur (II. Mach. III, 1), quòd *leges optimè custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala*. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quòd omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solùm est mali, sed etiam boni.

Sed *contra*, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 1). Ergo objectum odii est malum.

CONCLUSIO. — Sicut bonum est objectum et causa amoris, ita malum est objectum et causa odii.

(1) Cùm bonum et ens convertantur, ut (part. I, quæst. V, art. 1, 2 et 3) ex instituto probatum est.

(2) Nempe habitatorum sanctæ civitatis, id est, Jerusalem.

Respondeo dicendum quòd cùm appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licèt non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitûs naturalis et appetitûs animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam (1), sicut supra dictum est (quæst. xxvi, art. 1). In appetitu autem naturali hoc manifestè apparet, quòd sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitûs ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium verò est dissonantia quædam appetitûs ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundùm hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est verè bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est verè malum; unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundùm appetitum quidem naturalem, ex hoc quòd unum et idem est conveniens uni secundùm suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ; secundùm appetitum verò animalem, ex hoc quòd unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II. — UTRUM ODIUM CAUSETUR EX AMORE.

De his etiam supra, quæst. xxviii, art. 6 ad 3, et infra, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis (in cap. de *Simul.*). Sed amor et odium, cùm sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius (3). Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum à malo, amor verò accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7 et 9), quòd « omnes affectiones causantur ex amore. » Ergo et odium, cùm sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

CONCLUSIO. — Cùm nihil odio habeatur nisi hoc quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), amor consistit

(1) Quæ sic vocatur quia intra ipsummet appetentem est, sive apprehensio appetentis ipsius quâ objectum appetibile per seipsum cognoscit, sive sensu duntaxat, sive intellectu.

(2) Non quòd sit verè ac realiter malum in seipso, sed quòd ut malum alicui apprehendatur et sic odio habeatur.

(3) Cùm potiùs contrariorum sint contrariæ causæ.

in quadam convenientia amantis ad amatum; odium verò consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet priùs considerare quid ei conveniat quàm quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quòd amor sit prior odio, et quòd nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundùm hoc omne odium ex amore causatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundùm rem et secundùm rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam verò sunt simul secundùm rationem, sed unum realiter est prius altero et causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quædam verò non sunt simul nec secundùm rem, nec secundùm rationem, sicut substantia et accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundùm rationem priùs attribuitur substantiæ quàm accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundùm rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia. Ejusdem enim rationis est quòd ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium; et sic amor unius rei est causa quòd ejus contrarium odiatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd in executione prius est recedere ab uno termino quàm accedere ad alterum terminum; sed in intentione est è converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quàm ad executionem; et ideo amor est prior odio, cùm utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III. — UTRUM ODIUM SIT FORTIUS QUAM AMOR.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, paulo à princ.): « Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem. » Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortiùs insistit homo ad repellendum odiosum quàm ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent à delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit (Quæst. lib. LXXXIII, loc. nunc cit.). Ergo odium est fortius amore.

Sed *contra*, bonum est fortius quàm malum, quia « malum non agit nisi in virtute boni, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, lect. 16 et seq.). Sed odium et amor differunt secundùm differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

CONCLUSIO. — Cùm odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter; licèt odium interdum magis sentiatur quàm amor.

Respondeo dicendum quòd impossibile est effectum suâ causâ esse for-

(1) Nec obstat quod (2 2, quæst. XXXIV, art. 6, argum. *Sed contra* et in corpore articuli) odium concluditur ex invidia nasci; ut et ex ira similiter oriri ad 3 dicitur. Ex hoc enim utroque iræ vel invidiæ motu velut ex causis immediatis et proximis oritur; sed ex amore ut ex causa remota sive prima oriri nihilominus intelligitur.

tiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est (art. præc.). Unde impossibile est quòd odium sit fortius amore simpliciter. — Sed oportet ulteriùs quòd amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortiùs enim movetur aliquid in finem quàm in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quàm in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo : primò quidem, quia odium est magis sensibile quàm amor (1). Cùm enim sensûs perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ (2), quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ; quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 12, à med.), quòd « amor non ita sentitur, cùm non prodit eum indigentia. » Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quàm convenientia ejus quod amatur. Secundò, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundùm enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quàm minor amor.

Et per hoc patet responsio ad *primum* : nam amor voluptatis est minor quàm amor conservationis sui ipsius (3), cui respondet fuga doloris ; et ideo magis fugitur dolor quàm ametur voluptas.

Ad *secundum* dicendum, quòd odium nunquam vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quàm amicum, et propter hoc quòd diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ideo intensiùs aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUIS POSSIT HABERE ODIO SEIPSUM.

De his etiam 2 2, quæst. XXV, art. 7, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 2, et Ps. X, et Eph. V, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim (Psalm. x, 6) : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, putà illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit (De consol. lib. II, prosâ 5, parum à princ.), quòd « avaritia facit homines odiosos; » ex quo potest accipi quòd omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Eph. v, 29), quòd *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

CONCLUSIO. — Cùm omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest

(1) Quoad odium saltem quod sensum afficere natum est, vel in sensum aliquo modo redundare.

(2) Hoc est habitualis juxta græcum ἑκτικὴ, quæ sic nempe vocatur quia tenaciùs insidet ac est permanentior et firmior, indeque sensim corpus et paulatim consumit.

(3) Nisi apud perversos quosdam ac depravatos naturalis ordinis corruptores, quorum exempla passim extant perire malentium quàm sine voluptate vivere.

aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, lect. 22). Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (quæst. xxvi, art. 4). Unde necesse est quòd aliquis amet seipsum; et impossibile est quòd aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quòd aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter : uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundùm quid bonum, esse simpliciter malum; et secundùm hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire (1). Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maximè est id quod est principalius in ipso; unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quòd homo maximè est mens hominis. Contingit autem quòd aliqui æstimant se maximè esse illud quod sunt secundùm naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundùm id quod æstimant se esse; sed odiunt id quod verè sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solùm animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum; sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quòd se amat. Vel dicendum quòd avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundùm quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quàm debeat.

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ODIO HABERE VERITATEM.

De his etiam 2 2, quæst. xxxiv, art. 1 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, « omnes homines naturaliter scire desiderant, » ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. ii, cap. 4, à med.), quòd « homines amant non fictos; » sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem; non ergo eam odio habet.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. iv, 16) : ***Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.***

CONCLUSIO. — Non potest veritas in universali à quoquam **odio haberi, sed in particulari** potest, secundùm quòd repugnat bono amato.

Respondeo dicendum quòd bonum et verum et ens sunt idem secundùm rem, sed differunt ratione; bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens vel verum, quia bonum est « quod omnia appetunt. » Et ideo bonum secundùm rationem boni non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi

(1) Vox minùs latina; quam tamen usurpat sæpe etiam Scriptura et sic potuit S. Thomas.

(2) Ut constat pluribus exemplis quæ affert Augustinus (De civ. Dei, lib. iv, cap. 17, 19 et 23), præsertim verò Lucretiæ, ob turpitudinem declinandam, Catonis Uticensis, ob Cæsaris iram fugiendam, et Cleombroti, ob meliorem vitam, sicut putabat, assequendam.

non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato : uno modo secundùm quòd veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundùm quòd veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum à prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei ut liberè peccarent, ex quorum persona dicitur (Job, XXI, 14): *Scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius : putà cùm aliquis vult jacere in peccato, odit quòd aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundùm hoc dicit Augustinus (Confess. lib. X, cap. 23, à med.), quòd « homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem. »

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd cognoscere veritatem secundùm se est amabile; propter quod dicit Augustinus (loc. cit.), quòd « amant eam lucentem. » Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc procedit quòd non ficti amantur, quòd homo amat secundùm se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI. — UTRUM ALIQUID POSSIT HABERI ODIO IN UNIVERSALI.

De his etiam supra, art. 5 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitûs sensitivi, qui movetur ex sensibilis apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur (Metaph. lib. VI, text. 8). Cùm ergo universale sit solùm in mente, quæ abstrahit universale à particulari, videtur quòd odium non possit esse alicujus universalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 4, prope fin.), quòd « ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque. »

CONCLUSIO. — Cùm ovis non modo hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium non tantùm ad particulare, verùm etiam ad universale se extendere potest.

Respondeo dicendum quòd de universali dupliciter contingit loqui : uno modo secundùm quòd subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quòd est homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale; quia universale fit per abstractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva et apprehensiva et appeti-

tiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quòd objectum visûs est color secundùm genus, non quia visus cognoscit colorem universalem. sed quia, quòd color sit cognoscibilis à visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solùm ex eo quòd est particularis; sicut lupus ovi; unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis; actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, prope fin.): « Ira semper est ad aliquid particulare, odium verò potest esse ad aliquid in genere. » Sed odium secundùm quòd est in parte intellectiva, cùm consequatur apprehensionem universalem intellectûs, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa objectio procedit de universali secundùm quòd substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de concupiscentia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantùm. — 2° Utrùm concupiscentia sit passio specialis. — 3° Utrùm sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. — 4° Utrùm concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT TANTUM IN APPETITU SENSITIVO (1).

De his etiam infra, quæst. XXXII, art. 3 ad 3, et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia non solùm sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, et, ut dicitur (Sap. VI, 21) : *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri ad sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo; imò Apostolus dicit (Rom. VII, 18) : *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundùm illud (Ps. CXVIII, 20) : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solùm in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solùm in appetitu sensitivo.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12), quòd « irrationale obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva. » Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

(1) Concupiscentia hic accipitur pro illo actu appetitûs concupiscibilis qui versatur circa bonum delectabile secundùm sensum.

CONCLUSIO. — Concupiscentia, cùm sit rei secundùm sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitûs propriè est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. I, cap. 11, parum à princ.), « concupiscentia est appetitus delectabilis. » Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur (quæst. XXXI, art. 3 et 4), una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundùm sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantùm; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundùm sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, propriè loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitûs superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum (1); ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut (Psal. LXXXIII, 3) dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd desiderium magis pertinere potest, propriè loquendo, non solùm ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad *tertium* dicendum, quòd unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solùm ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundùm sensum, quod propriè est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT PASSIO SPECIALIS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundùm objecta (3); sed objectum concupiscibilis est delectabile secundùm sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ secundùm Philosophum (Rhetor. lib. I, cap. 11, parum à princ.). Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, circ. med.) quòd « cupiditas est amor rerum transeuntium; » et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 2). Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.), quòd « expecta-

(1) Ut ait ipse D. Thomas (part. III, quæst. XXI, art. 2 ad 1), caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam à corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitûs rationalis.

(2) Scilicet passio quæ specie differt ab aliis duabus passionibus concupiscibilis, quæ sunt amor et delectatio.

(3) Ut jam supra dictum est (quæst. XXIV, art. 4, argum. 1).

tum bonum concupiscentiam constituit, præsens verò lætitiam; similiter expectatum malum, timorem; præsens verò, tristitiam; » ex quo videtur quòd sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed *contra* est quòd concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

CONCLUSIO. — **Concupiscentia est passio sensitivi appetitûs ab amore à quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundùm speciem diversa.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. XXIII, art. 1), bonum delectabile secundùm sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundùm ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi vel secundùm naturam ipsius objecti, vel secundùm diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundùm rei naturam, facit materialem (1) differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundùm virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundùm quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundùm quòd est realiter præsens, et secundùm quòd est absens; nam secundùm quòd est præsens, facit in ipso quiescere; secundùm autem quòd est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundùm sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; inquantum verò absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum verò præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et à delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum delectabile non est absolutè objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivæ partis quæ respicit particularia.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa prædicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. Vel aliter dicendum est quòd Augustinus accipit cupiditatem largè pro quolibet motu appetitûs, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad *tertium* dicendum, quòd passio quæ directè opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ (2) ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis (3), sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut et quandoque cupiditas loco spei; quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitûs in bonum, vel in (4) malum futurum ponitur spes et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

ARTICULUS III. — UTRUM SINT ALIQUÆ CONCUPISCENTIÆ NATURALES ET ALIQUÆ NON NATURALES (5).

De his etiam infra, quæst. XXXI, art. 3, et quæst. XLI, art. 3 corp. et quæst. LXXVII, art. 5 corp. et 2 2, quæst. CXVII, art. 5 ad 2.

(1) In genere naturæ nempè, non in genere moris.

(2) Ita codd. et edit. passim. Edit. Patav. an. 1712, *quia*.

(3) Ita edit. passim. Codd. Al., Camer., Tarrac. aliique *mali et absentis*.

(4) In cit. codd. deest *in*.

(5) Per concupiscentias naturales non intel-

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum; quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundùm diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundùm numerum tantùm. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet (Phys. lib. II, in princ. et text. 59). Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quòd sit rationalis. Sed hoc esse non potest; quia concupiscentia, cùm sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed *contra* est quod Philosophus (Eth. lib. I, cap. 11 in princ. et Rhet. lib. III, cap. 11, parum à princ.) ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

CONCLUSIO. — Ex concupiscentiis aliæ sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundùm sensus apprehensionem, bonum conveniens naturæ insequuntur; aliæ supra naturam, sive non naturales, quibus movemur ad ea bona quæ in ratione, vel supra rationem sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile : uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis : alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundùm apprehensionem; sicut cùm aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundùm naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus (Eth. lib. III, loc. sup. cit.) vocat eas communes et necessarias. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et (Rhet. lib. I, loc. sup. cit.) Philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas verò cum ratione. Et quia diversi diversimodè ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur (Eth. lib. III, loc. sup. cit.), « propriæ et appositæ, » scilicet supra naturales (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cùm fuerit apprehensum; et secundùm hoc cibi et potus, et hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non est materialis tantùm, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem

ligitur illæ quæ sunt absque omni cognitione vel apprehensione, ut in omnibus rebus adest amor naturalis; sed illæ quæ sic deserviunt necessitati naturæ pro ea sustentanda ut appetitus sit in eas velut ex naturali instinctu determinatus.

(1) Al., *supernaturales*. Codices Alcan. et Camer., *super naturales*.

appetitûs est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absolutâ apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhet. (loc. sup. cit.) vocat irrationales; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. (ibid.) dicuntur cum ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd in homine non solùm est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVIII, art. 4); et secundùm hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc àppetitus sensitivus potest etiam à ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT INFINITA (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 8). Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cùm procedat ex amore. Sed infinitum, cùm sit improportionatum (2), non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quòd attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quòd nunquam fieret delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, post med.), quòd « in infinitum (3), concupiscentiâ existente, homines infinita desiderant. »

CONCLUSIO. — Cùm naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, quæ semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licèt in potentia secundùm successionem infinita dici possit : non naturalis verò concupiscentia, quæ videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quæ in infinitum procedere potest, prorsus infinita est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit; natura verò semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterùm aliâ vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit; quia hujusmodi corporalia bona, cùm adveniunt, non perpetuò manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ (Joan. IV, 13) : *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterùm.* Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est (art. præc.); rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari secundùm Philosophum (Politic. lib. I, cap. 6, post med.), quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Sem-

(1) Vox *infinita* in hoc articulo idem sonat ac indefinita aut illimitata.

(2) Cod. Alcan., *non proportionatum*. Perperam edit. Rom. *proportionatum*.

(3) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav. Nicolai, *infinita*. Edit. Rom. *infinito concupiscentiæ existente*.

per enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia verò ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundùm illam mensuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit (ibid.). Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundùm rem, prout concupiscitur semel in actu (1); vel quia est finitum, secundùm quòd cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia « infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur (Phys. lib. III, text. 63).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio quodammodo est virtutis infinitæ, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad hoc quòd aliquis delectetur, non requiritur quòd omnia consequatur quæ concupiscit; sed quòd in quolibet concupito quod consequitur delectetur (2).

QUÆSTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia. Circa delectationem verò consideranda sunt quatuor: primò, de ipsa delectatione secundùm se; secundò, de causis delectationis; tertiò, de effectibus ejus; quartò, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm delectatio sit passio. — 2° Utrùm sit in tempore. — 3° Utrùm differat à gaudio. — 4° Utrùm sit in appetitu intellectivo. — 5° De comparatione delectationum superioris appetitûs ad delectationem inferioris. — 6° De comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. — 7° Utrùm sit aliqua delectatio non naturalis. — 8° Utrùm delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I. — UTRUM DELECTATIO SIT PASSIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 2, et art. 5 corp. fin. et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non sit passio. Damascenus enim (Orth. fid. lib. II, cap. 22) distinguit operationem à passione, dicens quòd « operatio est motus qui est secundùm naturam, passio verò est motus contra naturam. » Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4). Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 19, et De anima, lib. II, text. 54). Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse; causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur (Eth. lib. X, cap. 4, post med.). Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 16, et De anima, lib. II, text. 58). Ergo delectatio non est passio.

(1) Ita editi passim. Al., *simul*. Neutrum haberi in quibusdam codd. et editis, notat Garcia. Cod. Alcan., *prout semel concupiscimus in actu*.

(2) Ita Garcia, Nicolai, et posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alc. *Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur*.

Sed *contra* est quod Augustinus (De civ. Dei, lib. x et xiv, cap. 6, et lib. xiv, cap. 8) ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiam, inter alias passiones animæ.

CONCLUSIO. — **Delectatio, cùm sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensûs, animæ passio est.**

Respondeo dicendum quòd motus appetitûs sensitivi propriè passio nominatur, sicut supra dictum est (quæst. xxii, art. 3). Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitûs sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi; nam, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. v, cap. 11, in princ.), « delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem. » Ad cujus intellectum considerandum est quòd, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quòd aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundùm naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quòd delectatio est motus animæ, ponitur in genere; per hoc autem quòd dicitur constitutio in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur simul tota, ostenditur (1) quòd constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse (2), quasi in termino motûs. Non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in factum esse, ut dicitur (Eth. lib. vii, cap. 12). Per hoc autem quòd dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quòd, cùm delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensûs, delectatio est passio animæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur (De anima, lib. ii, text. 2, 5 et 6), et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est (in corp. art.). Sic ergo cùm dicitur quòd delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad *secundum* dicendum, quòd in animali duplex motus considerari potest: unus secundùm intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundùm executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licèt ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut priùs desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licèt enim delectatio sit quies quædam appetitûs, consideratâ præsentiâ boni delectantis quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitûs ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad *tertium* dicendum, quòd, quamvis nomen passionis magis propriè conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægri-

(1) Al., *ostendit*.

(2) *In constitui* res esse dicitur, quando incipit constitui, sed nondum omnino constituitur. Dicitur in *constitutum esse* quando completè perficitur. Similiter *in fieri* res esse dicitur, dum incipit esse, sed nondum tota est. *In facto esse* dum est *completè* in rerum natura cum iis partibus et constitutivis quibuscum durat et permanet.

tudines corporales, et tristitia et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII et XXIII, art. 1), et secundùm hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II. — UTRUM DELECTATIO SIT IN TEMPORE (1).

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. III, et De ver. quæst. VIII, art. 14 ad 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut (Rhet. lib. I, cap. 11, in princ.) Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, diuturnum vel morosum dicitur aliquid secundùm tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 3 et 4) quòd « secundùm nullum tempus accipiet quis delectationem. »

CONCLUSIO. — Delectatio secundùm se nunquam est in tempore; verùm si sit in bono jam adepto, quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.

Respondeo dicendum quòd aliquid contingit esse in tempore dupliciter : uno modo secundùm se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundùm se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundùm aliud verò et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent : sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motûs vel mutationis, scilicet generationis ipsius : sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundùm hoc hominem esse est in tempore. Sic igitur dicendum est quòd delectatio secundùm se quidem (2) non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motûs. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (De anima, lib. III, text. 28), motus dupliciter dicitur : uno modo, quia est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundùm quòd per accidens est in tempore (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motûs imperfecti quàm delectatio; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

(1) Scilicet utrùm delectatio tempora mensuretur ita ut de illius ratione sit successio vel aliquid ad successionem pertinens.

(2) Putà prout consideratur, ut affectio simplex ejus qui delectatur; cùm affectio illa non sit aliud nisi quies, mensura verò motus, non quietis dicatur ipsum tempus, ut sic et secundùm se, quod idem est æquivalenter ac eam esse terminum motûs, hìc explicat S. Thomas.

(3) Hoc est, non ratione sui juxta modum jam explicatum, sed ratione boni transmutabilis quod est ejus objectum, vel id in quo quiescit, ut in termino sui appetitûs.

ARTICULUS III. — UTRUM DELECTATIO DIFFERAT A GAUDIO.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 2 et 7 corp. et quæst. XLI, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 17, quæst. XLI, art. 2 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. I ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundùm objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos : sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia (1). Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud à delectatione, videtur quòd pari ratione et lætitia, et exultatio, et jucunditas significent aliquid aliud à delectatione; et sic erunt omnes diversæ passiones; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt à delectatione.

Sed *contra* est quòd in brutis animalibus non dicimus gaudium; sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

CONCLUSIO. — Differunt delectatio, quæ etiam brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem quæ sit secundùm rationem.

Respondeo dicendum quòd gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo De anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quòd, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3), ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, sicut Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 13 et 22) et Gregorius Nyssenus (Nemes. lib. De nat. hom. cap. 18, in princ.) dicunt : « Voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis : » quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundùm rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solùm nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundùm naturam, possumus etiam cum delectatione (2) rationis concupiscere : sed non è converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundùm corpus, de qua tamen non gaudet secundùm rationem. Et secundùm hoc patet quòd delectatio est in plus quàm in gaudium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm objectum appetitûs animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur à delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solùm delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quòd delectatio respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundùm differentiam motûs est etiam differentia quietis.

(1) Pro actu sumpta, non pro habitu vel passione; sic enim non est propriè motus ad delectationem vel ad gaudium, sed prout actu per appetitum fertur ac tendit in aliquid quod sit gaudii vel delectationis materia.

(2) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav. 1698. Edit. Patav. 1712, cum Garcia, *directione*.

Ad *tertium* dicendum, quòd alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur lætitia : exultatio verò dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exteriùs, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; jucunditas verò dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium; non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV. — UTRUM DELECTATIO SIT IN APPETITU INTELLECTIVO.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 1 corp. et Sent. I, dist. 45, art. 1 corp. et III, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I et II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. I, cap. 11, in princ.), quòd « delectatio est motus quidam sensibilis, » qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed *contra* est quod (Psal. XXXVI, 4) dicitur : *Delectare in Domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solùm intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

CONCLUSIO. — Cùm delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solùm in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solùm commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundùm hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitûs, quòd delectatio appetitûs sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitûs intellectivi nihil aliud est quàm simplex motus voluntatis. Et secundùm hoc Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 6, circ. princ.), quòd « cupiditas et lætitia nihil est aliud quàm voluntas in eorum consecutione quæ volumus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in illa definitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 4, à princ.), quòd « secundùm omnem sensum est delectatio, similiter autem secundùm intellectum et speculationem. » Vel potest dici quòd ipse definit delectationem appetitûs sensitivi.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio habet rationem passionis, propriè loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundùm simplicem motum; sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. ult. circ. fin.), quòd « Deus unâ simplici operatione gaudet; » et Dionysius dicit (De cœl. hier. in fin.), quòd « Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundùm incorruptionis lætitiam. »

Ad *tertium* dicendum, quòd in nobis non solùm est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis : unde ibidem Dionysius dicit, quòd « sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum. » Et ita in nobis est delecta-

tio non solùm in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

ARTICULUS V. — UTRUM DELECTATIONES CORPORALES ET SENSIBILES SINT MAJORES DELECTATIONIBUS SPIRITUALIBUS ET INTELLIGIBILIBUS.

De his etiam infra, quæst. XXXVIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. I, et Eth. lib. I, lect. 13 corp. et Met. lib. XIII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundùm Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 2). Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quàm delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur (Eth. lib. VII, cap. 3, circ. med.). Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. CXVIII, 103) : *Quàm dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 7) quòd « maxima delectatio est quæ est secundùm operationem sapientiæ. »

CONCLUSIO. — Cùm intellectualis cognitio perfectior et nobis carior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quàm sensibiles et corporales, licèt hæ quoad nos interdum magis sint vehementes.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cùm sentitur et cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipuè sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quòd cùm non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ : motus enim est « actus mobilis à movente. » Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum : unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solùm ex earum objectis (1). Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundùm quòd delectamur in ipsis actionibus, putà in cognitione sensûs et in cognitione intellectûs, non est dubium quòd multò sunt majores delectationes intelligibiles quàm sensibiles. Multò enim magis delectatur homo de hoc quòd cognoscit aliquid intelligendo, quàm de hoc quòd cognoscit aliquid sentiendo; quia intellectualis cognitio et perfectior est et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quàm sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quàm visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit (De Trin. (2) lib. XIV, cap. 14, à med.). Sed si comparentur delec-

(1) Hinc delectationis sensualis objectum est non tantùm id quod sensu externo percipitur, sed etiam ipsa sensitiva cognitio; et similiter delectationis intellectualis objectum est id quod intellectu cognoscitur et ipsa cognitio intellectiva.

(2) Al. (*De civit. Dei*), perperam.

tationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundùm se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundùm tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, et id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus quàm corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quòd homines etiam à maximè corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multò nobilior et magis cognoscitiva quàm pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus verò penetrat usque ad rei essentiam ; objectum enim intellectûs est quod quid est. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et citò deficiunt; bona verò spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria : primò, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quàm intelligibilia. Secundò etiam, quia delectationes sensibiles, cùm sint passiones sensitivi appetitûs, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur : unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quàm delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur (quæst. xxxv, art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cùm plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est quòd declinent ad corporales.

Ad *secundum* dicendum, quòd transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitûs sensitivi.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectationes corporales sunt secundùm partem sensitivam, quæ regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundùm mentem, quæ est ipsa regula; unde sunt secundùm seipsas sobriæ et moderatæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM DELECTATIONES TACTUS SINT MAJORES DELECTATIONIBUS QUÆ SUNT SECUNDUM ALIOS SENSUS.

De his etiam 2 2, quæst. xv, art. 3 corp. et quæst. cxli, art. 4 corp. et ad 3, et art. 7 corp. Sent. iv, dist. 49, quæst. iii, art. 5, quæst. ii, et De malo, quæst. xiv, art. 4 corp. et ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectationes quæ sunt secundùm tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundùm alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, quâ exclusâ, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundùm visum; dicitur enim (Tobiæ v, 12): *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit (Rhetor. lib. I, cap. 11). Sed inter omnes sensus maximè diligitur visus (1). Ergo delectatio quæ est secundùm visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maximè est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundùm visum videtur esse maxima delectatio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethicor. lib. III, cap. 10), quòd « maximæ delectationes sunt secundùm tactum. »

CONCLUSIO. — Delectatio visûs ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delectatio tactûs tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiæ naturales, est simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus major.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur (Metaph. lib. I, in princ.), propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundùm sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundùm cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensûs quæ est ratione cognitionis, manifestum est quòd secundùm visum est major delectatio quàm secundùm aliquem alium sensum (2). Si autem loquamur de delectatione sensûs quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundùm tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundùm ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquiùs se habent sensibilia tactûs; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundùm hoc delectationes quæ sunt secundùm tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundùm sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundùm alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactûs; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10, circ. med.). Cùm igitur delectatio tactûs sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visûs ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactûs esse majorem delectatione visûs, secundùm quòd consistit intra limites sensibilis delectationis : quia manifestum est quòd id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactûs sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi. Sed si consideremus delectationes visûs, secundùm quòd visus deservit intellectui, sic delectationes visûs erunt potiores, eâ ratione quâ et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gaudium, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), significat animalem delectationem; et hæc maximè pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad *secundum* dicendum, quòd visus maximè diligitur propter cognitio-

(1) Quasi plura objecta manifestans, ut dicitur (Met. lib. I).

(2) Propter allatam rationem quia objecta plura et distinctiùs repræsentat. Quòd autem tactus propter utilitatem plusquàm alii sensus nos delectet quasi ad conservationem vitæ ordinatus, maximè locum habet in gustu qui est species quædam tactûs, vel aliquam analogiam habet cum tactu; sicut et sequentia insinuant.

nem, eò quòd multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd alio modo delectatio est causa amoris carnalis; et alio modo visio; nam delectatio, et maximè quæ est secundùm tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motûs, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

ARTICULUS VII. — UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT NON NATURALIS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla delectatio sit non naturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitûs animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed « omne violentum est contristans, » ut dicitur (Met. lib. v, text. 6). Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cùm sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1 huj. quæst.). Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 12 et ult.), quòd « quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam.»

CONCLUSIO. — Cùm quædam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.

Respondeo dicendum quòd naturale dicitur « quod est secundùm naturam, » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 4 et 5). Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundùm eam homo in specie constituitur; et secundùm hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundùm rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundùm quòd condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipuè quod rationi non obedit; et secundùm hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundùm individuum (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), vel secundùm speciem (sicut venereorum usus), dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundùm utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundùm quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei : et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quòd calefaciat : ita igitur contingit quòd id quod est contra naturam hominis vel quantùm ad rationem, vel quantùm ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et è converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundùm naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — UTRUM DELECTATIO POSSIT ESSE DELECTATIONI CONTRARIA.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundùm objectum (1). Objectum autem delectationis est bonum. Cùm igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Prædicamentis (cap. De oppos. in princ.), videtur quòd delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum (2), ut probatur (Metaph. lib. x, text. 17). Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundùm formam, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 13 et 14). Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed *contra*, « ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, » secundùm Philosophum (ibid.), « sunt contraria. » Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 5, circ. med.). Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

CONCLUSIO. — Cùm aliquæ delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias.

Respondeo dicendum quòd delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursùm, ei quæ est deorsùm, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 54). Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Philosophi est intelligendum, secundùm quòd bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 54 et seq.). Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea in quibus delectamur, cùm sint objecta delectationis, non solùm faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actûs vel passionis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIII, art. 1).

(1) Mediatè, ut jam notatum est, immediatè autem secundùm actus qui et ipsi species ab objectis immediatè recipiunt.

(2) Materiali sensu, non formali: hoc est, unicuique rei una tantùm ex opposito adversatur.

QUÆSTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis delectationis; et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm operatio sit causa propria delectationis. — 2° Utrùm motus sit causa delectationis. — 3° Utrùm spes et memoria. — 4° Utrùm tristitia. — 5° Utrùm actiones aliorum sint nobis delectationis causa. — 6° Utrùm benefacere alteri sit causa delectationis. — 7° Utrùm similitudo sit causa delectationis. — 8° Utrùm admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I. — UTRUM OPERATIO SIT CAUSA PROPRIA DELECTATIONIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. IV corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 11, à princ.), « delectari consistit in hoc quòd sensus aliquid patiatur; » requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quàm ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissimè consistit in fine adepto; hoc enim est quod præcipuè concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur (Rhetor. lib. I, loc. sup. cit.). Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 12 et 13, et X, cap. 4 et 5 implic.), quòd « delectatio est operatio connaturalis, non impedita. »

CONCLUSIO. — Cùm omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrùmque in quadam operatione consistat, omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio operatio est quædam. Similiter bonum conveniens adipiscimur aliquâ operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quòd omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cùm delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione: sicut cùm aliquis delectatur in hoc quòd cognoscit se habere quodcumque bonum, putà divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi; quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 3, ante med.), « magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; » quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quàm uti eis vel posse uti; et hoc est

(1) In hoc articulo S. Doctor docet omnis delectationis causam esse aliquam operationem, sed observandum est quòd non omnis operatio causet delectationem, sed ea solùm quæ est proportionata et conveniens operanti, ut ait ipse Div. Thomas in resp. ad 3 et Sent. IV, d. 46, quæst. III, art. 2 et 3.

per aliquam operationem. Unde manifestum est quòd omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cùm autem virtus humana sit finita, secundùm aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundùm hoc, otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

ARTICULUS II. — UTRUM MOTUS SIT CAUSA DELECTATIONIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1), bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 12) quòd « delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis. » Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundùm quòd omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 24). Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipuè laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quòd sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit (Rhetor. lib. I, cap. 11, à princ.). Ergo motus non est causa delectationis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. VIII, cap. 3, post med.): « Quid est hoc, Domine Deus meus, cùm tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quòd hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? » Ex quo accipitur quòd homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus; et sic motus videtur esse causa delectationis.

CONCLUSIO. — Motus est causa delectationis, quoad omnia quæ in ipsa delectatione reperiuntur.

Respondeo dicendum quòd ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis. Et secundùm hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, fortè cap. 12, et Rhet. lib. I, cap. 11). Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quòd natura nostra transmutabilis est; et propter hoc quòd est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte verò boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus auget effectum; sicut quantò aliquis diutiùs appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus

(1) Per motum hìc designatur mutatio aut rerum varietas.

delectabilis. Ex parte verò ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cùm ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. IV, cap. 11, à med.) : « Non vis utique stare syllabas, sed transvolare ut aliæ veniant, et totum audias : ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quàm singula, si possint sentiri omnia. » Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quantò aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tantò plus continuari possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod movetur, etsi nondum habeat perfectè id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundùm hoc ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen à delectationis perfectione; nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod priùs conveniens non erat, vel desinit (1) esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd motus laborem et lassitudinem inducit, secundùm quòd transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundùm quòd removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur à consuetudine, sed magis secundùm quòd per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

ARTICULUS III. — UTRUM SPES ET MEMORIA SINT CAUSÆ DELECTATIONIS.

De his etiam infra, quæst. XL, art. 8, et 2 2, quæst. XXX, art. 1 ad 3, et Met. lib. XII, lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 13). Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum, spes verò futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim (Prov. XIII, 12) : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quàm concupiscentia vel amor.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. XII, 12) : *Spe gaudentes* (2); et (Psal. LXXVI, 4) : *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

CONCLUSIO. — Cùm delectatio ex boni convenientis præsentia et conjunctione nascatur, cùm memoria et spes bonum conveniens aliquo modo præsens constituant, etiam memoria et spes sunt causæ delectationis.

(1) Ita cod. Alc., edit. Rom., Nicolai et Pat. ann. 1698. Theologi, et edit. Pat. 1712, *desivit.*

(2) Id est expectatione præmiorum cœlestium, ut explicat ibi Haymo. Augustinus gaudium præsens comparans cum futuro, et ad eumdem sensum referens illud Apostoli (II. Cor. VI, 10) : *quasi tristes, semper autem gaudentes*, ait : *quare semper? quia et hìc et ibi : hìc enim unde gaudemus? De spe. De spe : ibi unde gaudemus? De re. Magnum gaudium habet spes gaudentis*

Respondeo dicendum quòd delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundùm quòd sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter : uno modo secundùm cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundùm suam similitudinem; alio modo secundùm rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentiâ, secundùm quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundùm rem quàm secundùm similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quàm in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solùm est delectabilis conjunctio secundùm apprehensionem, sed etiam secundùm facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundùm quid sunt præsentia, scilicet vel secundùm apprehensionem solam, vel secundùm apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet idem secundùm diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret præsentiâ ejus, causat afflictionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eò quòd amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cùm concupiscentia sit præcipuè appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quàm illa; et similiter magis vel actu, quàm memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

ARTICULUS IV. — UTRUM TRISTITIA SIT CAUSA DELECTATIONIS.

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 5 ad 1, et quæst. XLVIII, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis è converso, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 2). Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed *contra* est quod (Ps. XLI, 4) dicitur : *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte*. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

CONCLUSIO. — Tristitia secundùm quòd est in actu, causa delectationis esse potest inquantum memoriam rei dilectæ parit : tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.

Respondeo dicendum quòd tristitia potest dupliciter considerari : uno modo secundùm quòd est in actu; alio modo secundùm quòd est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memo-

riam rei dilectæ (1), de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni; unde secundùm quòd homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundùm quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XXII, implic. cap. ult., sed expres. hoc hab. Greg. Moral. lib. IV, cap. 31, ad fin.), quòd « sæpè læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde ampliùs læti et grati sumus; » et dicit (Confess. lib. VIII, cap. 3, ante med.), quòd « quantò majus fuit periculum in prælio, tantò majus erit gaudium in triumpho. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur (Phys. lib. VIII, text. 8); et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium ex eo quòd sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

ARTICULUS V. — UTRUM ACTIONES ALIORUM SINT NOBIS CAUSA DELECTATIONIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur (Eth. lib. II, cap. 3, in princ.), quòd « signum generati habitûs oportet accipere fientem in opere delectationem. » Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed *contra* est quod dicitur in 2 Canonica Joannis, 4 : *Gavisus sum valdè, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate* (2).

CONCLUSIO. — Cùm delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet, aut honoret; actiones aliorum nobis delectabiles esse certum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 hujus quæst.), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa : uno modo, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundùm hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundùm quòd per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quòd laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bo-

(1) Cujus recordatio sine delectatione aliqua esse non potest, qualiscumque de absentia ejus tristitia sit, etc.

(2) Verba sunt ejus ad Electam Dominum rescribentis, ut Epistolæ inscriptio expressè habet.

num esse; et quia ista æstimatio fortiùs generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator (1), propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur (I. Corinth. XIII, 6) quòd *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit quantùm ad tertium modum, non autem quantùm ad duos primos.

Ad *tertium* dicendum, quòd operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitûs; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI. — UTRUM BENEFACERE ALTERI SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. præc. et 1 hujus quæst.). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quàm delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Eth. lib. IV, cap. 1, à med.) quòd « illiberalitas connaturalior est hominibus quàm prodigalitas. » Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere à benefaciendo. Cùm ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 14, et lib. X, cap. 4 et 5), videtur quòd benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantùm ad iratos, ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. I, cap. 11) (2). Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quàm delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 3, à med.), quòd « largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum. »

CONCLUSIO. — **Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione effectûs, finis, et multiplicis benefaciendi principii.**

Respondeo dicendum quòd hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa : uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundùm hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem

(1) Non enim vero et sincero animo laudat, sed fraudulentâ intentione ac simulatâ.

(2) Eodem tenore ibidem dicit Aristoteles quòd *et ulcisci jucundum est, si quis consequi possit ultionem; quàm si non consequatur est molestum.* Unde Juv. (Sat. XIII, v. 180) : *At vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.* Et P. Syrus: *Inimicum ulcisci, vitam accipere est alteram.* Quibus præivit Homerus dicens : *Quæque (vindicta) multò dulcior melle liquidum stillante.*

amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipuè amicis, sicut in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem; sicut cùm aliquis per hoc quòd alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel à Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium; quorum unum est facultas benefaciendi; et secundùm hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundùm quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; putà cùm aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui. Omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad *secundum* dicendum, quòd prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ : et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad *tertium* dicendum, quòd vincere, redarguere et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius; sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quàm odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundùm quòd habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa : uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundùm quòd aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp. art.). Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione; cùm enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse (1); et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quòd benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII. — UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur (Rhet. lib. I, cap. 11, prope fin.). Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quàm similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quàm tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maximè sequuntur delectationes, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 14). Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quàm similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectan-

(1) Hoc est, despectus, pauci vel parvi factus, pro nihilo habitus.

tur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed *contra* est quòd similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (quæst. XXVII, art. 3). Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

CONCLUSIO. — Similitudo, quæ amoris est causa, delectationis quoque causa est.

Respondeo dicendum quòd similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est (loc. cit.). Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; putà homo homini, et juvenis juveni. Si verò sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quòd autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter: uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum. Bonum enim (præcipuè corporale), ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm sit quædam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundùm quamdam excellentiam, eò quòd principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni. Sapientum enim et meliorum est principari et præesse. Unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quòd homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad *secundum* dicendum, quòd id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur: et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quàm delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur (quæst. XXXV, art. 5). Exinde etiam est quòd omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maximè delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 14 post. med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd bona corporalia in quadam mensura consistunt; et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ADMIRATIO SIT CAUSA DELECTATIONIS.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd admiratio non sit causa delectationis. « Admirari enim est ignorantis naturæ, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22). Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur (princ. Metaph. cap. 2, ante med.). Sed delecta-

bilius est contemplari jam cognita quàm inquirere ignota, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, paulò post princ.), cùm hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat : delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. x, cap. 4 et 5). Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan. (tract. 24, in princ.). Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 11, post med.), quòd « admiratio est delectationis causa. »

CONCLUSIO. — Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem ejus quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.

Respondeo dicendum quòd adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), et ideo quantò alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tantò magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundùm quòd fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est (ibid.), quòd ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quòd videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quòd causa talis effectûs excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit (Poetica, cap. 4). Et propter hoc etiam liberari à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur (Rhet. lib. I, cap. 11).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem (1) non æstimabat.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantùm igitur ad primum, cùm sit perfectius contemplari veritatem cognitam quàm inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quàm inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantùm ad secundum, contingit quòd inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundùm quòd ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ; unde maximè homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quòd intensè in novitate operetur, ut dicitur (Eth. lib. x, cap. 4, vers. fin.). Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

(1) Alc., *talem esse, quem.*

QUÆSTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm delectationis sit dilatare. — 2° Utrùm delectatio causet sui sitim vel desiderium. — 3° Utrùm delectatio impediat usum rationis. — 4° Utrùm delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I. — UTRUM DELECTATIONIS SIT DILATARE.

De his etiam infra, quæst. XXXVII, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundùm quod dicit Apostolus (II. Cor. VI, 2) : *Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de præcepto charitatis (Psalm. CXVIII, 96) dicitur : *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quàm ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitûs circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed *contra* est quod ad expressionem gaudii dicitur (Isa. LX, 5) : *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 3 ad 3).

CONCLUSIO. — Delectatio dilatationis est causa secundùm quamdam translationem ex corporibus acceptam, quâ animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.

Respondeo dicendum quòd latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis : unde in affectionibus animæ nonnisi secundùm metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; et competit delectationi secundùm duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo; et secundùm hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interiùs capiendam : et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interiùs rem delectantem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphoricè, idem diversis attribui secundùm diversas similitudines : et secundùm hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solùm quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem verò pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capaciùs reddatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multò magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quàm rei non habitæ desideratæ : cùm delectatio sit finis desiderii.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliat, ut perfectè delectabili fruatur.

ARTICULUS II. — UTRUM DELECTATIO CAUSET SUI SITIM VEL DESIDERIUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cùm pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motûs desiderii, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 4, et quæst. XXX, art. 2). Cessat ergo motus desiderii, cùm ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio verò boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Joan. IV, 13): *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum;* per aquam autem significatur, secundùm Augustinum (tract. 15 in Joan., parum ante med.), delectatio corporalis.

CONCLUSIO. — Delectatio secundùm quòd est in actu, nonnisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat : ut verò in memoria est, et non in actu, sitim et sui desiderium causat per se.

Respondeo dicendum quòd delectatio dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd est in actu; alio modo secundùm quòd est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi : uno modo propriè, secundùm quòd importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundùm quòd importat exclusionem fastidii. Secundùm igitur quòd est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solùm per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium : nam delectatio est affectio appetitûs circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfectè haberi; et hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eò quòd res habita non est tota simul, unde successivè recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versûs, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versûs audire, ut Augustinus dicit (Confess. lib. IV, cap. 11, à med.). Et hoc modo omnes ferè delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur; eò quòd tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cùm aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfectè habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfectè de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis : secundùm quod potest intelligi quod habetur (Eccli. XXIV, 29) : *Qui bibunt me, adhuc sitient.* Si verò per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectûs tollens fastidium, sic delectationes spirituales maximè faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt

naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cùm pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi fortè per accidens, inquantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur (Eccli. xxiv, 29) : *Qui bibunt me, adhuc sitient* : quia etiam de angelis, qui perfectè Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur (I. Petr. i, 12), quòd *desiderant in eum prospicere*. Si verò consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si verò immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfectè habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod imperfectè habetur, secundùm quid habetur, et secundùm quid non habetur : et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM DELECTATIO IMPEDIAT USUM RATIONIS.

De his etiam infra, quæst. xxxiv, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. xv, art. 3, et quæst. liii, art. 6, et Sent. iv, dist. 49, quæst. iii ad 3, et art. 3, quæst. i ad 4, et De malo, quæst. x, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maximè confert ad debitum rationis usum; unde dicitur (Physic. lib. vii, text. 20), quòd « in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; » et (Sap. viii, 16) : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientiâ. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quàm à delectatione moveatur; est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. vi, cap. 5), « quòd « delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. »

CONCLUSIO. — Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis; at corporales delectationes variis modis usum rationis quàm maximè impediunt.

Respondeo dicendum quòd sicut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 5) : « Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ verò impediunt. » Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cùm aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando, et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentiùs operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione : primò quidem ratione distractionis, quia, sicut jam dictum est (quæst. iv, art. 1 ad 3), ad ea in quibus delectamur, multùm attendimus. Cùm autem intentio (1) fortiter inhæserit

(1) Al., *attentio*.

alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundùm hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multùm impediet. Secundò ratione contrarietatis; quædam enim delectationes, maximè superexcedentes, sunt contra ordinem rationis; et per hunc modum Philosophus dicit (Ethic. lib. vi, cap. 5), quòd « delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, » non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, putà quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis; secundùm autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundùm quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quàm in aliis passionibus, quantò vehementiùs afficitur appetitus ad rem præsentem quàm ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd delectatio corporalis habet quidem quietem appetitùs in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem; et quantùm ad utrumque impedit rationis usum.

Ad *secundum* dicendum, quòd vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ: et ideo cùm intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

ARTICULUS IV. — UTRUM DELECTATIO PERFICIAT OPERATIONEM.

De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 4 ad 3, et quæst. XL, art. 8 corp. et Sent. IV, dist. 17, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 3, et De ver. quæst. XXVI, art. 10 corp. et ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur (Eth. lib. vii, cap. 12 et 13, et lib. x, cap. 4), quòd oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis è converso, ut supra dictum est (art. præc.); nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundùm Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 4, à med.). Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed *contra* est quod dicitur ibidem, quòd « delectatio operationem perficit. »

CONCLUSIO. — Delectatio operationem perficit, cum per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causæ, indirectè tamen.

Respondeo dicendum quòd delectatio dupliciter operationem perficit: uno modo per modum finis, non quidem secundùm quòd finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundùm quòd omne bonum completivè superveniens potest dici finis; et secundùm hoc dicit Philosophus (Ethic. lib. x, loc. nunc cit.), quòd « delectatio perficit operationem, sicut quidam

superveniens finis, » inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitûs in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis; non quidem directè, quia Philosophus dicit (Ethic. lib. x. ibid.), quòd « perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas; » indirectè autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementiùs attendit ad ipsam, et diligentiùs eam operatur: et secundùm hoc dicitur (Ethic. lib. x. cap. 5), quòd « delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicitur (Physic. lib. II, text. 30), contingit quòd duo sibi invicem sunt causa, ita quòd unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius: et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm omnis delectatio sit mala. — 2° Dato quòd non, utrùm omnis delectatio sit bona. — 3° Utrùm aliqua delectatio sit optima. — 4° Utrùm delectatio sit mensura vel regula secundùm quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT MALA (1).

(De his etiam Sent. IV, dist. 59, quæst. III, art. 4, quæst. III corp. et De ver. quæst. XV, art. 4, et Ethic. lib. x, lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundùm se malum, quia « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 21). Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tantò magis, quantò delectationes sunt majores. Unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 11); et Hieronymus etiam dicit super Matth., (ubi nihil occurrit; sed implic. habet Ep. ad Ageruch. à med. express. autem Orig. hom. VI in Num. à med.), quòd « illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritûs non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur. » Ergo delectatio est secundùm se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundùm se malum et fugiendum: quia, ut dicitur (Eth. lib. x, cap. 5, circ. fin.), « virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum; » et Apostolus dicit (1. Cor. II, 15): *Spiritualis judicat omnia*. Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delecta-

(1) In hoc articulo et sequenti S. Doctor docet contra quosdam stoicorum non omnes delectationes esse malas et contra epicureos non omnes delectationes esse bonas, sed quasdam esse bonas et quasdam malas.

tiones; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundùm se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.). Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed *contra* est quod (Psalm. XXXVI, 4) dicitur : *Delectare in Domino.* Cùm igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quòd non omnis delectatio sit mala.

CONCLUSIO. — Non omnes delectationes malæ sunt, sed quædam malæ, quæ scilicet sunt præter rationem rectam, et quædam bonæ, videlicet, quæ sunt secundùm rationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 2 et 3), aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 150). Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, à delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cùm enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrinâ prætermissâ. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimùm valet, magis movent exempla quàm verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest : una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur : bonum enim et malum in moralibus dicitur, secundùm quòd convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3); sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quòd naturæ convenit, innaturale verò ex eo quòd est à natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cùm grave quiescit deorsùm; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cùm grave quiescit sursùm : ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundùm quòd appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala ex eo quòd quiescit in eo quod à ratione discordat, et à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quàm concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cùm concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum verò malæ, multò magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum verò malæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 3), delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), vel per contrarietatem appetitûs qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quòd sit moraliter mala; vel secundùm quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali;

quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundùm rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quòd hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis : nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. XCVIII, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quòd autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas : quia in eis est naturalis appetitus à Deo qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (quæst. LVII, art. 3). Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quàm ars : et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 12, circ. fin.).

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT BONA.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. III ad 2, et art. 4, quæst. I, per tot. et 2 corp. et Eth. lib. X, lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est (quæst. V, art. 6), bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundùm se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 6 et 7). Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur (Ethic. lib. I, in princ.). Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Igitur delectatio est secundùm se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. II, 14) : *Qui lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

CONCLUSIO. — **Non omnes delectationes bonæ sunt, sed quædam sunt simpliciter bonæ, quædam verò bonæ secundùm quid, et his oppositæ sunt delectatio simpliciter mala, et secundum quid mala.**

Respondeo dicendum quòd, sicut aliqui stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita epicurei posuerunt delectationem secundùm se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quòd non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundùm se bonum est. Contingit autem, quod non est secundùm se bonum, esse huic bonum, dupliciter : uno modo, quia est ei conveniens secundùm dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens. Et quia delec-

tatio est quies appetitûs in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundùm quid, vel apparens bona.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honestum et utile dicuntur secundùm rationem; et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundùm appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundùm rationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis nunquam sit finis, nisi secundùm quòd est bonum quoad hunc; ita etiam est de delectatione.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cùm delectatio sit quies appetitûs in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et verè bonum; ita non omnis delectatio est per se et verè bona.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT OPTIMUM (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 26, et Ethic. lib. X, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum; nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem : nam ex eo quòd aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior : est enim melior delectatio cum virtute quàm sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. præc.). Ergo delectatio non est optimum.

Sed *contra*, beatitudo est optimum, cùm sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim (Psalm. XV, 10) : *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

CONCLUSIO. — Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quæ hominis beatitudinem consequitur.

Respondeo dicendum quòd Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut stoici; neque omnes esse bonas, sicut epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quòd nulla sit summum bonum vel optimum. Sed quantùm ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit : in uno quidem, quia cùm videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cùm generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quòd delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifestè apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solùm delectatur in generatione scientiæ, putà cùm addiscit aut miratur, sicut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 2 et 8), sed etiam in

(1) Scilicet optimum inter bona humana.

contemplando secundùm scientiam jam acquisitam. Alio verò modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (quæst. I, art. 8), dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundùm hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.). Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quòd quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici quòd « delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio non habet quòd sit optimum ex hoc quòd est delectatio, sed ex hoc quòd est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quòd omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV. — UTRUM DELECTATIO SIT MENSURA VEL REGULA SECUNDUM QUAM JUDICETUR BONUM VEL MALUM IN MORALIBUS.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. « Omnia enim mensurantur primo sui generis, » ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 3 et 4). Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram, et regulam oportet esse uniformem; et ideo « motus qui est maximè uniformis, est mensura et regula omnium motuum, » ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 3). Sed delectatio est varia et multiformis; cùm quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quàm è converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis; quia « bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem quæ malas, » ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 5, post med.). Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud (Psal. VII) : *Scrutans corda et renes Deus : Finis curæ, et cogitationis* (1) *est delectatio, ad quam quis nititur pervenire.* Et Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, in princ.) quòd « delectatio est finis architectus (2), id est principalis, ad

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai ex Augustino. Al. *cognitionis.*

(2) Ita theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 1712. Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum*. Nicolai, *architecton*. Qui notat hanc vocem ex græco ἀρχιτέκτων per metaphoram usurpari. At in obliquo casu (nempe in genitivo) sumi oportere satis apertè indicat græcus con-

quem (1) respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus (2).

CONCLUSIO. — Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitûs in bono est delectatio, ideo secundùm delectationem voluntatis humanæ hominem bonum vel malum moraliter judicamus.

Respondeo dicendum quòd bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 1). Utrùm autem voluntas sit bona vel mala, præcipuè ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitûs in bono est delectatio. Et ideo secundùm delectationem voluntatis humanæ præcipuè judicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitûs sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis : nam cibus communiter delectabilis est secundùm appetitum sensitivum boni et mali: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundùm convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundùm rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, à quo maximè sumitur judicium, sicut à regula vel mensura.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis delectatio in hoc est uniformis, quòd est quies in aliquo bono; et secundùm hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono; malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 4), non potest esse operatio perfectè bona, nisi etiam adsit delectatio in bono. Nam bonitas rei dependet ex fine; et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dolore et tristitia; et circa hoc primò considerandum est de tristitia seu dolore secundùm se; secundò de causis ejus; tertiò de effectibus ipsius; quartò de remediis; quintò de bonitate vel malitia ejus. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm dolor sit passio animæ. — 2° Utrùm tristitia sit idem quod dolor. — 3° Utrùm tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. — 4° Utrùm omnis tristitia omni delectationi contrarietur. — 5° Utrùm delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. — 6° Utrùm magis fugienda sit tristitia quàm delectatio appetenda. — 7° Utrùm dolor exterior sit major quàm dolor interior. — 8° De speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM DOLOR SIT PASSIO ANIMÆ.

De his etiam part. III, quæst. XXXIV, art. 8 et 9, et quæst. LXXXV, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore; dicit enim Augustinus (lib. De vera relig. cap. 12, parum à princ.),

textus; του τέλους αρχιτέκτων; finis architectus: id est, delectatio est architectus finis, quia est principalis opifex ac director ipsius finis; ut ex citato Augustini testimonio, quod sic pleniùs legitur in ejus textu : finis curæ delectatio est, quia eo quisque curis, et cogitationibus nititur ut ad suam delectationem perveniat.

(1) Al., *ad quam*.

(2) Ex hoc enim, addit Philosophus, aliquis bonus cognoscitur, quòd delectatur in bonis, malus autem ex hoc quòd delectatur in malis.

quòd « dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam, malè utendo, anima corruptioni fecit obnoxiam. » Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam. Dicit enim Augustinus (De natura boni, cap. 20, post princ.), quòd « dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. » Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 14. circ. med.): « Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna. » Ergo dolor non est passio animæ.

Sed *contra* est quod Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 8, à med.) ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii Æneid. VI, vers. 733 :

Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque... (1)

CONCLUSIO. — Dolor, cùm sit appetitûs sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissimè passio animæ est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod eâ ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quòd aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitûs. Unde patet quòd delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitûs naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut dictum est (part. I, quæst. CIII, art. 1 et 8). Cùm igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quòd dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitûs sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2, et præcipuè illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundùm quòd est in appetitu sensitivo, propriissimè dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales propriè passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 circ. fin.) dolorem specialiter ægritudinem nominat (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, putà cùm patimur aliquod nocivum corpori; sed

(1) Sic refertur ab Augustino, inversis verbis. Nam, ita legitur in textu Virgilii : *hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque*. Quibus brevissimis notis quatuor passiones vel perturbationes complectitur Sybilla Æneam alloquens in Elysios campos descendentem, et explicans quid animæ in illo tam diverso subterraneo statu patiantur. Eodem modo ac Augustinus retulit Virgilianum hemistichium Macrobius (l. I, c. 8 in Somn. Scipionis), inquiens : *Passiones autem, ut scimus, vocantur, quod homines*

Metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque,
Has primæ molliunt, secundæ auferunt, tertiæ obliviscuntur : in quartis nefas est nominari. Sed Gronovius in hunc locum observat hoc esse metrum editorum. Sed librum antiquissimum (Macrobii) habere prout in Virgilio legitur.

(2) Hinc dolor definiri potest : motus appetitûs sensitivi cum quadam inquietudine aversantis malum quod est vel apprehenditur ut præsens.

motus doloris semper est in anima : nam « corpus non potest dolere, nisi dolente animâ, » ut Augustinus dicit (implic. super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24, in med., et clariùs sup. illud Psal. VIII : *Repleta est malis*, etc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitûs, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cùm removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II. — UTRUM TRISTITIA SIT IDEM QUOD DOLOR.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 15, quæst. XI, art. 3, quæst. I et II, et De ver. quæst. XXVI, art. 3 ad 9, et art. 4 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7, in fin.), quòd « dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima. » Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro; sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro (1). Ergo tristitia omnino à dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactûs. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. IX, 2) : *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitiâ et dolore.

CONCLUSIO. — Si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dividitur contra tristitiam secundùm distinctionem apprehensionis interioris et exterioris : si verò dolor accipiatur communiter, genus est tristitiæ.

Respondeo dicendum quòd delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt : vel ex apprehensione exterioris sensûs, vel ex apprehensione interioris, sive intellectûs sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quàm exterior, eò quòd quæcumque cadunt sub exteriori appprehensione, cadunt sub interiori, sed non è converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 3), et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi quantùm ad usum vocabuli : quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quàm in doloribus spiritualibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum; et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensûs exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

(1) Vel quia non sufficit ut præterita plangat nisi etiam sollicitè caveat ne plangenda committat in futurum, vel quia incertum est an talis esse possit pœnitentia quæ obtinendæ remissioni sufficiat.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensibilia tactûs sunt dolorosa, non solùm inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum verò sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactûs. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundùm seipsa : alia verò animalia non delectantur in eis, nisi secundùm quòd referuntur ad sensibilia tactûs, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10, à med.). Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundùm quòd contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundùm distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licèt quantùm ad objecta delectatio ad plura se extendat quàm dolor corporalis. Si verò dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM TRISTITIA SIT CONTRARIA DELECTATIONI.

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis : dicitur enim (Matth. V, 5) : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 2, in princ.), quòd « dolor in spectaculis delectat; » et (Confess. lib. IV, cap. 5, in fin.) dicit quòd « fletus amara res est, et tamen quandoque delectat. » Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus (lib. De pœnit. cap. 13, in fin.) : « Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat; » et Philosophus dicit (Eth. lib. IX, cap. 4, vers. fin.), quòd è converso « malus dolet, eò quòd delectatus est. » Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 6, in princ.), quòd « lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus. » Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

CONCLUSIO. — Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. X, text. 13 et 14), « contrarietas est differentia secundùm formam. » Forma autem seu species passionis et motûs sumitur ex objecto vel termino. Unde cùm objecta delectationis et tristitiæ seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quòd dolor et delectatio sint contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis; uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii, vehementiùs quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementiùs quærit delectationem potûs, ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit; quia ex hoc ipso quòd homo luget pro peccatis vel pro dilatione

gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quòd ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad *secundum* dicendum, quòd dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cùm amor sit delectabilis; et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel è converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIS TRISTITIA OMNI DELECTATIONI CONTRARIETUR.

De his etiam infra, art. 6 corp. fin. et quæst. XXXVIII, art. 1 ad 1, et part. III, quæst. XLVI, art. 8 ad 2, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris; ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum (Eth. lib. VII, cap. ult.). Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur (Ethic. lib. X, cap. 5). Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed *contra*, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quòd aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur (Rom. XII, 15). Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

CONCLUSIO. — Tristitia et delectatio secundùm suum genus universaliter contrariantur, tristitia quoque et delectatio de eodem secundùm speciem similiter contrariæ sunt : nonnunquam verò non contrariæ secundùm speciem, sed magis diversæ vel disparatæ dicuntur, si de diversis et disparatis sint : quando verò illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant : quemadmodum gaudere de bono et de malo tristari non opponuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13 et 14), « contrarietas est differentia secundùm formam. » Forma autem est et generalis et specialis ; unde contingit esse aliqua contraria secundùm formam generis, sicut virtus et vitium, et secundùm formam speciei, sicut justitia et injustitia. Est autem considerandum quòd quædam specificantur secundùm formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates ; quædam verò specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis. In his ergo quorum species considerantur secundùm formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundùm rationem speciei; non tamen contingit quòd habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quæ sunt in

contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundùm rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundùm habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quòd species contrariorum generum non solùm non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem; eò quòd eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maximè apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo; ut si dicam, nigrum et non album. Tristitia autem et delectatio, cùm sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundùm genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud verò ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2, in princ.). Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundùm speciem; tristitia verò et delectatio de diversis (siquidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata), non habent oppositionem ad invicem secundùm rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ; sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si verò illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solùm non habent contrarietatem secundùm rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia; unde non est eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd genus sumitur ex materia, ut patet (Metaph. lib. VIII, text. 6): in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem (in corp. art.) quòd delectatio et tristitia contrariantur secundùm genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipuè tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundùm speciem.

Unde patet solutio ad *tertium*. — Vel aliter dicendum quòd, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundùm speciem, tamen quantùm ad effectum contrariatur. Nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio verò quodammodo molestatur.

ARTICULUS V. — UTRUM DELECTATIONI CONTEMPLATIONIS SIT ALIQUA TRISTITIA CONTRARIA (1).

De his etiam 2 2, quæst. IX, art. 4 ad 2, et quæst. CLXXX, art. 8 corp. et III, quæst. XLVI, art. 7 ad 4, et Sent. IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. II, et Opusc. II, cap. 168, et Eth. lib. VII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus (II. Corinth. VII, 10): *Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.*

(1) Contemplatio, per se loquendo, nihil aliud est quàm consideratio veri quod est bonum intellectûs, ut ait ipse D. Thomas in respons. ad 3.

Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundùm Augustinum (De Trin. lib. XII, cap. 3 et 4). Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem : dicit enim Philosophus (Metaph. lib. XII, text. 51), quòd « quædam inconveniens est meditari. » Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundùm quòd non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4 et 5). Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed, sicut dicitur (Eccle. ult., 12), *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. VIII, 16) : ***Non habet amaritudinem conversatio illius***, scilicet sapientiæ, ***nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium.*** Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

CONCLUSIO. — **Delectationi quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens.**

Respondeo dicendum quòd delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter : uno modo ita quòd contemplatio sit delectationis causa, et non objectum ; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, putà cùm aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur ; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 18, parum à princ.), « ei delectationi quæ est secundùm contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. » Et hoc idem Philosophus dicit (Topic. lib. I, cap. 13, loc. 2; et Ethic. lib. X, cap. 3, circ. med.). Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto ; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundùm quòd sunt apprehensæ, non sunt contrariæ ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias ; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quòd anxiatur siti, quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potûs. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quòd excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quòd est secundùm seipsam delectabilis ; non est enim generatio, ut dictum est (quæst. XXXIV, art. 3), sed operatio quædam perfecta. Per accidens

autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directè quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi (sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ), vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitûs, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 2), et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ priùs erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directè in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inducta (in arg. *Sed cont.*), quòd « non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium. » Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirectè admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Tristitia verò vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitùs disparata. Et sic manifestum est quòd delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa tristitia quæ est secundùm Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi (2) divinæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundùm quòd sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariæ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd contemplatio secundùm se nunquam habet rationem mali, cùm contemplatio nihil aliud sit quàm consideratio veri, quod est bonum intellectûs; sed per accidens tantùm, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinatè appetitus afficitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quòd afflictio carnis per accidens et indirectè se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.).

ARTICULUS VI. — UTRUM MAGIS SIT FUGIENDA TRISTITIA QUAM DELECTATIO APPETENDA (2).

De his etiam 2 2, quæst. CXXXVIII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 3 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit fugienda tristitia quàm delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII,

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Nicolai. Garcia et edit. Patav., *dilectioni*.

(2) Hujus quæstionis sensus est, ait Sylvius, an tristitia et objectivum contristans, magis moveat ad fugam quàm delectatio et delectabile moveat ad sui appetitionem et prosecutionem; ac per consequens an appetitus fortiùs moveatur ad malum fugiendum quàm ad bonum appetendum.

quæst. 36, parum à princ.):«Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem. » Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quòd plus tristitia fugiatur quàm delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motûs; aqua enim calida citiùs et fortiùs congelatur, ut dicit Philosophus (lib. I Meteor. cap. 12). Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ quàm appetitus delectationis.

3. Præterea, quantò aliquis secundùm rationem fortiori passioni repugnat, tantò laudabilior est et virtuosior; quia « virtus est circa difficile et bonum, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.). Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quàm temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. I, cap. 4, ante med.), quòd « fortes et justi maximè honorantur. » Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quàm motus quo appetitur delectatio.

Sed *contra*, « bonum est fortius quàm malum, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, à med. lect. 21 et 22). Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quàm fuga tristitiæ.

CONCLUSIO. — Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundùm partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quàm tristitiæ fugam; etsi per accidens contingat aliquem magis tristitiam fugere, quàm delectationem appetere.

Respondeo dicendum quòd per se loquendo appetitus delectationis est fortior quàm fuga tristitiæ. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est semper secundùm partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quàm fuga tristitiæ. Alia verò ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cùm appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quàm in principio, cùm recedit à termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quàm fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementiùs tendit in delectationem quàm fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quòd tristitiam aliquis magis fugiat quàm delectationem appetat; et hoc tripliciter: primò quidem ex parte apprehensionis: quia, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, circ. fin. lib.), « amor magis sentitur cùm eum prodit indigentia (1): » ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cùm igitur amor sit causa delectationis et

(1) Nam res amata quando semper est præsens facit ut ipsius indigentiam tunc non sentiat amans, ac proinde minus etiam ejus amor sentiatur.

tristitiæ, tantò magis fugitur tristitia, quantò magis sentitur amor, ex eo quòd contrariatur amori. Secundò ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quàm sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quàm delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertiò ex parte effectûs, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantùm delectationem, sed omnes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod Augustinus dicit quòd « dolor magis fugitur quàm voluptas appetatur, » est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit: « Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, » quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quàm recedat à contrario, sicut supra dictum est (in corp. art.), de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate; quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cùm sit ab anima ad res; et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quàm fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis (1) est ab exteriori, quasi à rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quàm delectatio appetatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd fortis non laudatur ex eo quòd secundùm rationem non vincitur à dolore vel tristitia quàcumque, sed ab ea quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quàm appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quàm cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quòd non prosequitur delectationes tactûs, quàm ex hoc quòd non fugit tristitias contrarias, ut patet (Eth. lib. III, cap. 11).

ARTICULUS VII. — UTRUM DOLOR EXTERIOR SIT MAJOR QUAM INTERIOR.

De his etiam infra, quæst. XXXVII, art. 1 ad 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor corporis exterior sit major quàm dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior (2) causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in qua est vita (3); dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cùm ergo vita magis ametur quàm imaginatum bonum, videtur secundùm prædicta quòd dolor exterior sit major quàm dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quàm rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quàm dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus; faciliùs enim homo moritur propter dolores exteriores quàm

(1) Id est per sensum cognoscentis.

(2) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712. Nicolai cum edit. Patav. 1698 : *Dolor enim exterior*. Edit. Rom. aliæque : *Dolor enim cordis exterior*.

(3) Radicaliter ut in eo quod vitam fovet et conservat.

propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quàm dolor interior.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. xxv, 17) : ***Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.*** Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

CONCLUSIO. — **Cùm dolores exteriores voluntariè à quibusdam suscipiantur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.**

Respondeo dicendum quòd dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quòd uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.); sed differunt secundùm illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundùm causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundùm apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensûs, et specialiter tactûs; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia verò per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quòd aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo quòd repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis : nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quàm apprehensio sensûs tactûs. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quàm dolor exterior. Cujus signum est quòd etiam dolores exteriores aliquis voluntariè suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solùm enim interior est major quàm exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (in arg. *Sed contra*) dicitur : « Omnis plaga tristitia cordis est, » quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundùm diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundùm diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interiùs de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo; quæ quidem res tantò perfectiùs apprehenditur per aliquam similitudinem, quantò similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo (2) existens, propter hoc quòd interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

(1) Puta vel quia secundùm se directè repugnans est appetitui; vel quia indirectè appetitui et directè corpori, ut in corpore articuli explicatum est.

(2) Formaliter, non materialiter; quia uterque dolor idem pro materia malum habere potest, sed interior ut apprehensum, exterior sicut inflictum, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactûs (1); tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quàm sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quàm intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 4), ex motu appetitûs sensitivi magis corpus immutatur (2), et similiter ex dolore exteriori magis quàm ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SINT TANTUM QUATUOR SPECIES TRISTITIÆ.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 4 ad 1, et 2 2, quæst. XXXV, art. 4 ad 5, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5 corp. fin. et De ver. quæst. XXVI, art. 4 ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 13) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt acedia, *achos* (3), vel anxietas secundùm Gregorium Nyssenum (seu Nemes. lib. De nat. hom. cap. 19), misericordia et invidia. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, pœnitentia est quædam species tristitiæ; similiter etiam nemesis et zelus, ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 9 et 11), quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem : nam secundùm Gregorium Nyssenum (loc. sup. cit.), « acedia est tristitia vocem amputans; anxietas verò est tristitia aggravans; invidia verò est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis. » Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interiùs aggravari, et exteriùs vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed *contra* est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni (locis sup. cit.).

CONCLUSIO. — Quatuor sunt tristitiæ species, acedia, anxietas, misericordia, atque invidia.

Respondeo dicendum quòd ad rationem speciei pertinet quòd se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter : uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet (Metaph. lib. VII, text. 13, et lib. VIII, text. 10). Aliud verò (4) additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundùm quòd communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quòd habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo lo-

(1) Ut nimirum doloris causa corrumpat illud quod conjunctum est corporaliter; vel referendo *ad conjunctum corporaliter* vel *ad corrumpat*, etc.

(2) Materialiter et mediatè vel quasi per accidens; non per se immediatè, formaliter.

(3) Juxta Nemesium Gregorii Nysseni latinum interpretem ἄχος est *ægritudo vocis usum adimens*. Nicolai sustulit ea verba *secundùm Gregorium Nyssenum*, quia gratuita, ut ipse dicit.

(4) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantùm *aliud* in *aliquid*. Theologi, Nicolai et edit. Patav. 1712 : *Alio modo aliquid additur*.

quendi assignantur hìc species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ objecti (1), vel ex parte effectûs. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundùm alterum tantùm, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen æstimatur ut proprium; vel quantùm ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno; inquantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitûs; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantùm ad alterum tantùm, quia scilicet tollitur fuga; et sic est anxietas, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustiæ. Si verò intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad acediam, sic erit extraneum quantùm ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solùm in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur (Politic. lib. I, cap. 2, circ. med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariàm contingit, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, à med. lect. 22).

Ad *secundum* dicendum, quòd pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species : zelus verò et *nemesis* sub invidia continentur (2), ut infra patebit (2 2, quæst. XXXVI, art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd divisio ista non sumitur secundùm oppositiones specierum, sed secundùm diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XXXVI.

DE CAUSIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum.— 2° Utrùm concupiscentia sit causa doloris. — 3° Utrùm appetitus unitatis sit causa doloris. — 4° Utrùm potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I. — UTRUM CAUSA DOLORIS SIT BONUM AMISSUM VEL MALUM CONJUNCTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum amissum sit magis causa doloris quàm malum conjunctum. Dicit enim Augustinus (lib. De octo Quæstionibus Dulcitii, quæst. 1, à med.), dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eâdem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est (quæst. præc. art. 4), quòd dolor, qui de-

(1) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causæ, scilicet objecti*. Theologi et editi recentiores, *causæ et objecti*.

(2) Tristitia, inquantum bonum alienum nobis deesse permolestè ferimus, ac dolemus, dicitur *zelus;* inquantum dolemus inesse bonum alicui quem eo prorsùs esse indignum arbitramur, dicitur *nemesis*, seu indignatio. Licèt hi modi tristitiæ semper conjuncti sint cum quadam invidia, tamen solus modus quo dolemus de alieno bono inquantum est diminutivum gloriæ propriæ, pertinet propriè ad invidiam.

lectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.). Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundùm Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9), amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quàm malum conjunctum.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12) quòd « expectatum malum timorem constituit, præsens verò tristitiam. »

CONCLUSIO. — Sicut delectatio priùs respicit bonum adeptum, ut proprium objectum, ita magis tristitiæ causa est malum conjunctum, quàm bonum amissum.

Respondeo dicendum quòd si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. « Malum enim, ut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 1), « est privatio boni. » Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quàm carentia oppositi habitûs. Secundùm hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitûs apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur ens rationis; et sic malum, cùm sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantùm ad motum appetitivum differt, utrùm respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitûs animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motûs, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsùm quàm trahat à loco sursùm, à quo recedit, ut deorsùm tendat. Sic igitur, cùm tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessûs, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessûs; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quàm malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis propriè est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quàm bonum amissum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet (Metaph. lib. X, text. 15). Et inde est quòd tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quòd omnes principaliùs respiciant illud quod principaliùs respicit causa, sed primus tantùm; unusquisque autem aliorum principaliùs respicit illud quod est ei conveniens secundùm propriam rationem.

ARTICULUS II. — UTRUM CONCUPISCENTIA SIT CAUSA DOLORIS.

De his etiam infra, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum (1), ut dictum est (art. præc.). Concupiscentia autem est motus quidam appetitûs in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motûs qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.), est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro (2). Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundùm seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 11, circ. princ.). Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Enchirid. cap. 24) : « Subintrantibus ignorantiâ agendarum rerum et concupiscentiâ noxiarum, comites subinferuntur error et dolor. » Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

CONCLUSIO. — Concupiscentia secundùm propriam rationem aliquando doloris est causa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur : universalis autem causa doloris esse non potest.

Respondeo dicendum quòd tristitia est motus quidam appetitûs animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. præc.), similitudinem appetitûs naturalis. Cujus duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motûs : sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsùm; principium autem motûs est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motûs appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est (art. præc.), quòd causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motûs, est interior inclinatio appetitûs; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motûs appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitûs ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitûs ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maximè delectamur, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 6), ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 2 ad 2, et loco August. ibi cit.), et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundùm propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitûs est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quàm futurorum quæ concupiscimus.

(1) Contrario respectu quàm quo concupiscentia respicit bonum. Nam tristitia respicit malum ut fugiat; concupiscentia bonum ut appetat.

(2) Imaginato vel reali; non enim semper id quod concupiscitur futurum est, sed ut concupiscatur apprehenditur ut futurum, vel saltem possibile futurum : dolor autem vel tristitia est de malo præsenti realiter, nisi apud insanos qui de malis à se imaginatis dolent vel tristitiam concipiunt ac si reipsa eos afficerent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inclinatio appetitûs ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitûs ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp. art.), et ex hoc contingit quòd motus appetitûs qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitûs qui respiciunt malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur. Vel potest dici quòd, licèt bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtractâ spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III. — UTRUM APPETITUS UNITATIS SIT CAUSA DOLORIS.

De his etiam Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 3 quæst. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 3, in med.), quòd « hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum. » Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cùm repletio ad unitatem pertineat, incisio verò multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eâdem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cùm sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quàm appetitus separationis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arbitr. lib. III, cap. 23, à med.), quòd « ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quàm sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? »

CONCLUSIO. — Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris: ita amor vel appetitus unitatis, ejusdem est causa.

Respondeo dicendum quòd eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt unum (1) esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis unio perficit rationem boni, sed solùm illa à qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quòd quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret

(1) Non adjectivè quasi principium duntaxat unum posuisse intelligantur, sed substantivè accipiendo illud unum, quia id quod est unum, vel unitatem ipsam pro principio posuerunt, sicut etiam id quod est bonum, vel bonitatem ipsam.

ad perfectum esse, quàm ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, putà sensibilis ad sensum.

Ad *tertium* dicendum, quòd separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV. — UTRUM POTESTAS CUI NON POTEST RESISTI, SIT CAUSA DOLORIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam à potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De nat. boni, cap. 20, non procul à princ.) : « In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. »

CONCLUSIO. — Major potestas, cui resisti non potest, est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti (1). Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitûs, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quòd si potestas fortior intantum invalescat quòd mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem quâ tendit deorsùm; et tunc ferri sursùm non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invalescat, quòd auferat inclinationem voluntatis vel appetitûs sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solùm sequitur quando remanet inclinatio appetitûs in contrarium. Et inde est quòd Augustinus dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), quòd « voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem; » si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd major potestas dolorem causat non secundùm quòd est agens in potentia, sed secundùm quòd est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantùm ad aliquid; et secundùm hoc

(1) Quatenùs nempè apprehenditur ab anima quasi contristans; quia quantumcumque conjunctum esset vel afficeret corpus, nisi pariter afficeret animam vel apprehenderetur sub ratione mali et afflictivi tristitiam hoc ipso non causaret. Hinc lætitia martyrum in mediis tormentis quibus cruciabatur corpus.

aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad *tertium* dicendum, quòd exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm dolor auferat facultatem addiscendi. — 2° Utrùm aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. — 3° Utrùm tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. — 4° Utrùm tristitia noceat corpori magis quàm aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I. — UTRUM DOLOR AUFERAT FACULTATEM ADDISCENDI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim (Isai. XXVI, 9) : *Cùm feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis ;* et infra (10) : *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea (Isai. XXVIII, 9) dicitur : *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus,* id est à delectationibus. Sed dolor et tristitia maximè tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 5), et (Eccli. XI, 29) dicitur, quòd *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ.* Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 7). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multò magis simul cum dolore corporali.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 12, circ. med.) : Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ jam fortè didiceram; à discendo autem penitùs impediebar, ad quod mihi totâ intentione animi opus erat.

CONCLUSIO. — Dolor intensus, quoniam animi intentionem ad se trahit, non modò diminuit, verùm sæpe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.

Respondeo dicendum quòd, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quòd quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius. Unius enim animæ non potest esse nisi una intentio : et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quòd dolor sensibilis maximè trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque totâ intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quòd ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur (Prov. II, 4) : *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantùm potest intendi quòd nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod priùs scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundùm diversitatem

amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum ; quia quantò major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipuè eorum per quæ homo sperat se posse à tristitia liberari ; et hoc modo « in tribulatione murmuris » homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd tam delectatio quàm dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis ; unde (Ethic. lib. VII, cap. 11, non procul à fin.) dicitur, quòd impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quàm delectatio ; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quòd actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur à frigido, ut fortiùs congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum inquantum aufert superabundantiam delectationum ; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad *tertium* dicendum, quòd dolor exterior accidit ex læsione corporali ; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quàm dolor interior ; qui tamen est major secundùm illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm dolor interior ; et tamen etiam dolor interior, si multùm intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (ut patet ex ejusd. hom. XXII in Ezech. circ. fin.).

ARTICULUS II. — UTRUM AGGRAVATIO ANIMI SIT EFFECTUS TRISTITIÆ VEL DOLORIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus (II. Cor. VII, 11) : *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem,* etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio ; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit (II. Cor. II, 7) : *Ne fortè abundantiori tristitiâ absorbeatur qui est ejusmodi.* Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur ; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 19) et Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 13) ponunt tristitiam aggravantem.

CONCLUSIO. — **Tristitia cùm ex malo præsenti contingat, maximè animum aggravat, et quandoque animi et corporis motus impedit.**

Respondeo dicendum quòd effectus passionum animæ quandoque metaphoricè nominantur secundùm similitudinem sensibilium corporum, eò quòd motus appetitûs animalis sunt similes inclinationibus appetitûs naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari ex eo quòd aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum autem est ex prædictis

(quæst. xxxvi, art. 1), quòd tristitia contingit ex aliquo malo præsenti; quod quidem ex hoc ipso quòd repugnat motui voluntatis aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licèt animus aggravetur quantùm ad hoc quòd in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si verò superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hàc, neque illàc divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quòd remaneat homo stupidus in seipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundùm Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd, quantùm ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quòd aggravatur animus, ut ad exteriora liberè progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad *tertium* dicendum, quòd tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his quæ metaphoricè dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundùm proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III. — UTRUM TRISTITIA, VEL DOLOR DEBILITET OMNEM OPERATIONEM.

De his etiam infra, quæst. xxxix, art. 3 ad 3, et quæst. lix, art. 3 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (art. præc. arg. 1). Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit (II. Timoth. ii, 15): *Sollicitè cura teipsum exhibere.... operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, « tristitia causat in multis concupiscentiam, » ut dicitur (Eth. lib. vii, cap. ult.), ut explicat D. Thom. (lect. 14). Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 4), quòd « delectatio perficit operationem, et è converso tristitia impedit. »

CONCLUSIO. — Operatio si conferatur ad tristitiam ut objectum, maximè ex ea impeditur; si verò comparetur ad illam ut effectus, magis augetur et perficitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari: uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit. Nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quòd actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quòd operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quantò aliquis magis tristatur de re aliqua, tantò magis conatur ad expellendam tris-

titiam, dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM TRISTITIA MAGIS NOCEAT CORPORI QUAM ALIÆ ANIMÆ PASSIONES.

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. quæst. II, art. 5, quæst. II corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non inferat maximè corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantùm esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intensionibus colorum quæ sunt in aere, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2 ad 3). Ergo non magis tristitia quàm aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 3, circ. med.), quòd « iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt; » quod videtur esse maximum nocumentum, cùm ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quàm tristitia, cùm sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quàm aliæ animæ passiones.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. XVII, 22) : *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa;* et (Prov. XXV, 20) : *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori;* et (Eccli. XXXVIII, 19) : *A tristitia festinat mors.*

CONCLUSIO. — Tristitia magis corpori nocet quàm aliæ animi passiones, cùm vitalem cordis motum impediat.

Respondeo dicendum quòd tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantùm ad speciem motûs sui, et non solùm quantùm ad mensuram, sed quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundùm aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundùm quantitatis mensuram, non autem secundùm similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundùm suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quòd transmutatio corporalis (1), quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitûs, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitûs ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundùm speciem, sed possunt repugnare secundùm quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideo ista secundùm speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitûs cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solùm secundùm quantitatem, sed etiam secundùm speciem motûs, et ideo simpliciter nocent; sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio quàm futuri.

(1) Al., *corporis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundùm suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ex leviori causa impeditur usus rationis quàm corrumpatur vita; cùm videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maximè nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. — 2° Utrùm mitigetur per fletum. — 3° Utrùm per compassionem amicorum. — 4° Utrùm per contemplationem veritatis. — 5° Utrùm per somnum et balnea.

ARTICULUS I. — UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER QUAMLIBET DELECTATIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXXV, art. 4 ad 2 et 3, et infra, art. 4 corp. et art. 5, per totum, et quæst. XLVIII, art. 1, et part. III, quæst. XLVI, art. 8 ad 2, et I. Cor. VII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur; medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3). Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 4). Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4, circ. fin.), « malus tristatur, quoniam delectatus est. » Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit (Confess. lib. IV, cap. 7, in fin.), quòd ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; « minùs enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant. » Ex quo accipi potest, quòd illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maximè communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. ult.), quòd « expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens (1), si sit fortis. »

CONCLUSIO. — Quoniam omnis delectatio omni tristitiæ aliquo modo, nempe secundùm genus, contrariatur; idcirco quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (quæst. XXXIII, art. 1),

(1) Nicolai addit intra parenthesim : *id est, quælibet.*

delectatio est quædam quies appetitûs in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, licèt non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundùm speciem, contrariatur tamen secundùm genus (1), ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 4 ad 2); et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro (2), inquantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortiùs movet sensus præsentis quàm memoria præteriti, et amor sui ipsius quàm amor alterius diuturniùs manet, inde est quòd finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (Conf. lib. iv, cap. 8, in princ.), quòd « pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus. »

ARTICULUS II. — UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER FLETUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quòd fletus non mitiget tristitiam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Conf. lib. iv, cap. 4, in fin. et cap. 7, parum ante med.), quòd quando dolebat de morte amici, « in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies. »

CONCLUSIO. — Quia per fletum et gemitum animi intentio, quæ est circa malum, ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt.

Respondeo dicendum quòd lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam; et hoc duplici ratione : primò quidem quia omne nocivum interiùs clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exte-

(1) Putà cùm ex genere suo ad fugam tristitia, delectatio verò ad prosecutionem pertineat.

(2) Ut sit sensus quòd non eodem illo tempore quo delectantur simul doleant vel tristentur, sed postquam priùs delectati sunt, sicut et verba ipsa ex Philosopho sumpta insinuant et ex adjunctis patet.

riora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exteriùs suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundò, quia semper operatio conveniens homini secundùm dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cùm igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (art. præc.), sequitur quòd per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ (1), et per consequens est ei delectabilis. Contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem ad contristatum (2), quàm contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitudo effectûs ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi fortè per accidens propter excessum.

Ad *tertium* dicendum, quòd imaginatio rei contristantis, quantùm est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quòd homo imaginatur quòd facit illud quod convenit sibi secundùm talem statum, consurgit inde quædam delectatio (3). Et eâdem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit (De Quæstionibus Tuscul. lib. III, à med.).

ARTICULUS III. — UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER COMPASSIONEM AMICORUM.

De his etiam Job, II, fin. et cap. 16, et Rom. XII, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit (Confess. lib. VIII, cap. 4, parum à princ.), « quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro. » Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quòd sit major tristitia.

2. Præterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit (Confess. lib. IV, ex cap. 8 et 9). Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico priùs dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium; nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 11, ante med.), quòd « in tristitiis amicus condolens consolatur. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex hoc quod ab amicis nobis compatiuntur, delectationem capimus; idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur.

(1) Seu convenientiam quamdam habet cum causa sua, vel conformis est conditioni causæ suæ.

(2) Ita cod. Alcan. Alii codd. cum editis, *magis ad contristatum*.

(3) Propter causam notatam paulò antè, quia ex convenientia delectatio causatur, etc.

Respondeo dicendum quòd naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus (Ethic. lib. IX, ibid.). Quarum prima est, quia, cùm ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, à quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cùm ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quòd illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum : et ideo leviùs fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quòd amici contristantur ei, percipit se ab eis amari ; quod est delectabile, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 5). Unde, cùm omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sequitur quòd amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quòd congaudet gaudenti, et quòd condolet dolenti ; et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipse dolor amici secundùm se contristaret ; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

ARTICULUS IV. — UTRUM PER CONTEMPLATIONEM VERITATIS DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim (Eccle. I, 18) : *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 58). Cùm igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quòd contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 12, à med.) : « Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum. »

CONCLUSIO. — Cùm in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio, per veritatis contemplationem tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (art. præc. et art. 1 hujus quæst.), et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem ; et tantò magis, quantò perfectiùs aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundùm illud (Jacobi I, 2) : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cùm in tentationes varias incideritis;* et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur ; sicut Tiburtius martyr, cùm nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit : « Videtur mihi quòd super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « qui addit scientiam, addit dolorem, » vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quòd per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et

sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ (1); movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in viribus animæ fit redundantia à superiori ad inferius; et secundùm hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V. — UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER SOMNUM ET BALNEA.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cùm sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. præc.). Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundùm quòd pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quàm ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Conf. lib. IX, cap. 12, sub fin.) : « Audieram balnei nomen inde dictum, quòd anxietatem pellat ex animo; » et infra (ibid.) : « Dormivi et evigilavi, et non parvâ ex parte mitigatum inveni dolorem meum. » Et inducit quòd in hymno Ambrosii dicitur, quòd

Quies artus solutos
Reddit laboris usui,
Mentesque fessas allevat,
Luctusque solvit anxios.

CONCLUSIO. — Cùm somnus et balnea restaurent et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 4), tristitia secundùm suam speciem repugnat vitali motioni corporis, et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quòd hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Unde, cùm omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 8), et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quòd ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum,

(1) Id est, ut apprehendit rem solùm speculativè, nihil dicens de appetibilitate, sed movet animum inquantum contemplatio apprehenditur ut quoddam bonum appetibile et delectabile.

ut dicitur in lib. De causa motûs animalium (seu De comm. animal. [illegible] cap. 11, sub fin.).

QUÆSTIO XXXIX.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnis tristitia sit malum. — 2° Utrùm possit esse bonum honestum. — 3° Utrùm possit esse bonum utile. — 4° Utrùm dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS TRISTITIA SIT MALA.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 3, et part. III, quæst. XV, art. 5 et 6, et Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 5, et art. 3, quæst. II corp. fin. et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes. lib. De nat. hom. cap. 19, in princ.): « Omnis tristitia malum est sui ipsius naturâ. » Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 11), « etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. » Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed *contra*, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorumdam dicitur (Prov. II, 14), quòd *lætantur, cùm malè fecerint*. Ergo tristitia de malo est bona.

CONCLUSIO. — Quamvis tristitia omnis secundùm se mala sit, inquantum impedit quietem appetitûs in bono; attamen bona est tristitia, quâ quis de malo tristatur opere.

Respondeo dicendum quòd aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter : uno modo simpliciter et secundùm se; et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitûs in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. ult.). Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quòd aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat. Quòd enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifestè. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, suppositâ præsentiâ mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 14. circ. med.) : « Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius (1) boni amissi dolor esset in pœna. » Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod

(1) Vel potiùs *nullus*, ut in textu originali S. Augustini, sic construendo : *nullus dolor amissi boni.*

est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur (Eth. lib. III, cap. 1), et supra habitum est (quæst. VI, art. 6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad *secundum* et ad *tertium*.

ARTICULUS II. — UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM HONESTUM.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2 et 3, et quæst. XLVI, art. 6 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 33, circa fin.), « Jacob hoc timuisse videtur, ne nimià tristitià sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. » Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus (II. Cor. IX, 7) : ***Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.*** Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 15, parum ante fin.), « tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed non velle ea quæ presentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo cùm conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 10), videtur quòd tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habeat rationem honesti.

Sed *contra*, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur (Matth. v, 5): ***Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.*** Ergo tristitia est bonum honestum.

CONCLUSIO. — Tristitia cùm quandoque bona sit, honestatem etiam habere potest.

Respondeo dicendum quòd secundùm illam rationem quâ tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim (art. præc.) quòd tristitia est bonum secundùm cognitionem et recusationem (1) mali; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quòd sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori verò tristitia cognitio mali quandoque quidem èst per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quòd tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes passiones animæ regulari debent secundùm regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit à ratione honesti.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut tristitia de malo procedit ex volun-

(1) Hoc est, quatenùs sentit sive cognoscit sibi perniciosum et afflictivum esse ac proindè refugit illud; ut præcedenti articulo explicatum est in corp. ubi etiam dictum quòd sive cognoscere, sive fugere malum ad bonitatem pertineat.

tate et ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum : et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cùm quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata; unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat à voluntate Dei. Mala verò pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quòd ea secundùm se homo velit, sed solùm quòd non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 10).

ARTICULUS III. — UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM UTILE.

De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2 et 3, et quæst. XLIX, art. 6 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim (Eccl. XXX, 25) : *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimò idem sine tristitia, quàm cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur (Topic. lib. III, cap. 2, loc. 23 et 24). Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur (De cœlo, lib. II, text. 17). Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur (Eth. lib. X, cap. 5, circ. med.). Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed *contra*, sapiens non quærit nisi utilia. Sed, sicut dicitur (Eccle. VII, 5) : *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia.* Ergo tristitia est utilis.

CONCLUSIO. — **Tristitia quæ hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præstat utilitatem.**

Respondeo dicendum quòd ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus : unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti; et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantùm ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter : uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quòd homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit (I. Cor. VII, 9) : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundùm se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quòd præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundùm hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur (Eccle. VII, 3) : *Melius est ire ad domum luctûs quàm ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa; nam ipsum malum secundùm se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundùm se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidiùs quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementiùs fugiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet. Hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut quodlibet eligibile fit minùs eligibile

propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantùm ad hoc tristitia est utilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd tristitia de operatione aliqua impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis facit avidiùs operari.

ARTICULUS IV. — UTRUM DOLOR CORPORIS SIT SUMMUM MALUM.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et De malo, quæst. II, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia sit summum malum. « Optimo enim opponitur pessimum, » ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 10, à princ.). Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quòd homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4, arg. 5, et quæst. V, art. 8, arg. 3). Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quòd accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 15, parum ante fin.). Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur (Soliloq. I, cap. 12, circ. fin.): « Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere. »

Sed *contra*, culpa est magis malum quàm pœna, ut habitum est (part. I, quæst. LXVIII, art. 6). Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ; dicit enim Augustinus (lib. De vera religione, cap. 12, parum à princ.): « Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et pœna peccati. » Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

CONCLUSIO. — Cùm pejus sit verè malum non judicare malum esse; et longè adhuc pejus à vero bono (licèt apparente malo) alienari, quàm de utrovis malorum genere tristari seu dolere; consequens est fieri non posse, ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est verè malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum. Dolor autem seu tristitia, quæ est de verè malo, non potest esse summum malum. Est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod verè est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est verè bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari à vero bono. Unde impossibile est quòd aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum (1). Et sic patet quòd in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remo-

(1) Respectivè intelligendo, ut scilicet delectatio verum judicium de bono ferat ex parte intellectûs, et bonum sic agnitum approbet (id est amplectatur) ex parte voluntatis. E contrario autem tristitia verum judicium ferat de malo et sic agnitum refugiat.

tionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est (quæst. xxxiv, art. 3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd pejus est quod nocet meliori, quàm quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus (Enchir. cap. 12), unde majus malum est quod est malum animæ quàm quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

FINIS TOMI SECUNDI.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR.

QUÆSTIO LXXX.

QUÆSTIO LXXXI.

QUÆSTIO LXXXII.

QUÆSTIO LXXXIII.

QUÆSTIO LXXXIV.

QUÆSTIO LXXXV.

QUÆSTIO CXVIII.

QUÆSTIO CXIX.

PRIMA SECUNDÆ.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa. 394

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa. 405

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa. 416

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa. 421

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa. 425

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa. 433

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa. 443

QUÆSTIO XIX.

QUÆSTIO XX.

QUÆSTIO XXI.

QUÆSTIO XXII.

QUÆSTIO XXIII.

QUÆSTIO XXIV.

QUÆSTIO XXXII.

QUÆSTIO XXXIII.

QUÆSTIO XXXIV.

QUÆSTIO XXXV.

QUÆSTIO XXXVI.

QUÆSTIO XXXVII.

QUÆSTIO XXXVIII.

QUÆSTIO XXXIX.

FINIS INDICIS RERUM.

BARRI-DUCIS — EX TYPIS NUPER CŒLESTINORUM NUNC SANCTI PAULI — E. PÉNEL

